sommaire

aux sources de la foi
jésus de nazareth

les livres

tome XXVI septembre-octobre 1977 n° 134

jésus de nazareth

Jésus est un personnage très actuel. Pour s'en convaincre, il suffit de se reporter à la production littéraire de ces dernières années. On ne songe pas seulement aux parutions spécialisées, encore que très manifestement « il s'y passe quelque chose », mais aussi à des livres visant le grand public. Mass-media encore plus populaires, radio et télévison témoignent dans le même sens par nombre d'émissions dont certaines furent retentissantes. Enfin, passant de la littérature, écrite ou audio-visuelle, à la vie, on s'aperçoit que Jésus est non seulement source d'inspiration pour les croyants, mais qu'il est devenu une référence pour des militants politiques, voire des maquisards, où se rencontrent d'ailleurs aussi bien des chrétiens que des mécréants, du moins à s'en tenir aux canons classiques. Le fait vaut la peine d'être relevé : Jésus gagne en popularité ; mais ceux qui croient en lui, en entendant ce mot au sens que lui donnent les Eglises, voient leurs rangs s'éclaircir. Même au sein des groupes chrétiens constitués, la croyance unanime en Jésus-Christ tend à se fractionner en une pluralité d'opinions diverses. De ce fait, les frontières de ces groupes deviennent de plus en plus poreuses, si pas indécises : franges et non plus murs de clôture.

S'arrêtant à ce phénomène, la réflexion théologique y détecte, comme une de ses dimensions fondamentales, un retour au Jésus de l'histoire. Curieusement, alors que la génération précédente était marquée par les déclarations mémorables de Bultmann pour qni Jésus était un visage inconnaissable, au reste inintéressant pour la foi, toute entière versée au compte du Christ proclamé dans l'annonce évangélique, voici que ce dernier semble en perte de vitesse et que l'homme de Nazareth regagne du terrain.

C'est sur cet horizon qu'il faut situer les contributions ici rassemblées. Toutes, elles émanent de croyants adonnés par profession à la recherche théologique, encore que deux d'entre eux soient des protestants et les autres, des catholiques. Il n'est pas sûr, d'ailleurs, que le lecteur non prévenu se soit aperçu de cette diversité de confessions. Au plus se manifeste-t-elle par des différences d'accent, de sensibilité, sinon de spiritualité, surgissant souvent là où on ne les attendait guère. Et ceci vaut aussi la peine d'être noté.

C'est le Père Edouard Schillebeeckx, dominicain, professeur à Nimègue et l'un des théologiens hollandais actuellement les plus en vue, qui ouvre ce cahier et, peut-on dire, donne le ton. Auteur de nombreux ouvrages et articles, dont quelques-uns traduits en français, Ed. Schillebeeckx travaille actuellement à la rédaction d'un grand ouvrage sur Jésus, qui comprendra trois volumes, dont les deux premiers sont déjà parus. Nous lui sommes particulièrement reconnaissants d'avoir accepté de mettre à la portée du public francophone le profil général de sa recherche, dont il précise ici les ressorts profonds : intégrer les acquis de

l'énorme travail exégétique auquel a donné lieu la critique biblique et historique en y joignant le souci de parler à la mentalité moderne son langage, de telle sorte que la foi en Jésus de Nazareth, Seigneur crucifié et ressuscité, soit pour notre monde une espérance plausible. Ce qui est l'essence même de la tâche théologique.

Les autres articles reproduisent des communications données à la Semaine internationale de théologie, *colloque œcuménique de christologie tenu à Madrid, les 21-26 mars 1977, sous les auspices de la Fondation Juan March. Il ne s'agit bien sûr pas d'une édition des Actes de cette rencontre : parmi de nombreuses interventions, nous avons retenu celles qui nous ont paru le mieux correspondre à notre propre propos. Et nous tenons à dire ici notre gratitude, tant à la Fondation Juan March qu'aux auteurs, de nous avoir autorisés très aimablement à publier ces textes. Le Professeur Käsemann, exégète de réputation mondiale, aborde précisément le problème du retour aux origines, c'est-à-dire à Jésus. Le Professeur Pannenberg, théologien réformé de Munich, l'un des spécialistes allemands de christologie les plus connus aujourd'hui, s'attache à montrer comment la Résurrection de Jésus ouvre à l'humanité et à chaque homme un avenir à la fois au-delà de nos possibilités et pourtant en profonde harmonie avec nos attentes et nos désirs les plus radicaux. C'est l'écho d'une théologie très différente, celle qui est née en Amérique latine de l'urgence de la libération des masses opprimées de ce continent, que fait entendre, en en résumant les grands axes, le Père Leonardo Boff, franciscain brésilien, l'un des représentants les plus en vue de cette tendance originale. Enfin, le Père Christian Duquoc, dominicain, professeur de théologie et collaborateur de longue date de* Lumière et Vie, *montre comment, derrière le problème de Jésus, ou plutôt au cœur de celui-ci, ne cesse de se poser le problème de Dieu, le Dieu justement de Jésus-Christ.*

L'un des intérêts, et non le moindre, de cet ensemble est justement de donner à entendre les échos d'approches très diverses du mystère de Jésus-Christ. Cette variété de cheminements ne rend que plus frappante la récurrence de certains thèmes : ainsi l'importance, mais aussi les limites de la reconstruction historique du passé, l'imbrication du message évangélique et d'une certaine pratique (praxis), *tant pour Jésus que pour les chrétiens, la question du « salut » et de son universalité, c'est-à-dire de sa portée pour tous les hommes et pour la totalité de l'être humain dans l'histoire, la dialectique du désir et de l'accomplissement inattendu et transcendant qu'il reçoit du don de Dieu, et enfin, le problème de Dieu et de la crise qu'entraîne pour cette très vieille image portée par l'humanité la révélation de Jésus. Voilà ce qu'implique, entre autres, la reconnaissance de Jésus de Nazareth comme Seigneur ressuscité : Jésus-Christ.*

Au moment où un comité de rédaction partiellement renouvelé prend en main la tâche qui lui a été confiée, je tiens à exprimer en son nom la gratitude de **Lumière et Vie** à Alain Durand, qui en a assumé la direction pendant plus de sept ans. Nos lecteurs ont pu se rendre compte du travail considérable qu'il a accompli, dans des conditions parfois difficiles, tout au long de ces années, renouvelant cette revue, en élargissant l'audience, et la maintenant avec courage au service de l'Evangile. Le meilleur hommage que nous puissions lui rendre, c'est de tout faire pour que **Lumière et Vie** poursuive sa route, attentive aux exigences nouvelles, dans cet esprit de liberté qui est le sien parce qu'il est indispensable à tout travail de réflexion théologique.

magno-josé vilela

ont collaboré à ce numéro

Leonardo BOFF, franciscain brésilien, directeur des Editions *Vozes,* auteur de *Le Christ Libérateur* (Paris, Ed. du Cerf, 1974)

Christian DUQUOC, professeur de théologie aux Facultés catholiques, du comité d'élaboration de *Lumière et Vie,* Lyon

Ernst KAESEMANN, exégète, théologien, professeur émérite du Nouveau Testament, auteur de *Essais exégétiques* (Neuchâtel, Paris, Ed. Delachaux et Niestlé, 1972)

Wolfhart PANNENBERG, théologien, professeur de dogmatique à l'Université de Munich, auteur de *Esquisse d'une christologie* (Paris, Ed. du Cerf, 1971)

Edouard SCHILLEBEECKX, dominicain, professeur de théologie à Nimègue, auteur de *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu* (Paris, Ed. du Cerf, 1960), de *Approches théologiques* (Bruxelles, Ed. du Cep, 1965-1967)

Pour permettre éventuellement à nos lecteurs de se familiariser davantage avec la pensée des collaborateurs étrangers de ce numéro, nous signalons tel ou tel de leurs ouvrages : précisons qu'il s'agit de ceux qui ont fait l'objet d'une traduction française, parmi une production bien plus considérable.

jésus de nazareth, le récit d'un vivant

En annonçant la mort et la Résurrection du Seigneur, l'Evangile ne peut se désintéresser de Jésus tel qu'il a vécu sur terre. Pourtant, la christologie traditionnelle apparaît aujourd'hui déchirée entre, d'une part, les partisans de Jésus de Nazareth et, d'autre part, les adorateurs du Christ céleste. Aussi est-il de toute importance de ressaisir la teneur essentielle des plus antiques confessions de foi ; soit justement l'identification du Ressuscité comme étant ce Jésus supplicié à raison de son message et de sa pratique de vie. Mais ressaisir cette teneur exige bien plus que la simple répétition de formules vénérables. La tâche actuelle est de les reprendre à la fois fidèlement et de façon neuve. La théologie se doit en effet d'honorer et l'énorme travail fourni par la critique historique et exégétique, et les attentes de notre monde, les perspectives réelles selon lesquelles les problèmes sont pris aujourd'hui en considération. Car il s'agit dans la foi, maintenant et toujours, d'une rencontre. *C'est bien ce qu'atteste le Nouveau Testament, traversé par la tension entre le « phénomène Jésus » et les attentes et aspirations de son temps. Cette tension paraît avoir trouvé son premier point d'équilibre dans l'exploitation du concept intertestamentaire de « prophète eschatologique ». Fruit lui-même d'une tradition, d'une expérience riche et complexe mûrie au souffle de l'Esprit de Dieu, il n'a pourtant pas été, vis-à-vis de Jésus, le lit de Procuste aux dimensions duquel la figure du maître galiléen aurait dû bon gré mal gré s'adapter. L'identification à laquelle il est fait ici allusion a représenté, pour les premiers disciples, un cheminement bien plus complexe et inattendu. Car en Jésus, le Règne de Dieu s'est instauré par la Croix. Or une telle mort est, en un sens, parfaitement logique : cohérente à cette vie livrée à l'exigence inconditionnelle de l'amour de Dieu. Mais elle est aussi un scandale, en tant que révélant — au sens le plus fort du mot — l'être et l'agir incompréhensibles de Dieu. Et pourtant, la folie de la Croix rencontre les plus profondes attentes humaines, en tant que victoire sur la mort jusque* dans *et* par *cette mort. C'est seulement au terme de ce parcours, par lequel on a essayé de reprendre à son compte l'itinéraire spirituel des disciples, que peut surgir la réponse de la foi à la question posée par Jésus en personne : « Mais toi, qui dis-tu que je suis ? ».*

édouard schillebeeckx

En 1974, est parue sous le titre : *Jésus, le récit d'un Vivant,* la première partie[1] d'une trilogie dont la deuxième partie est parue en 1977 : *Justice et amour. Jésus, le récit d'une nouvelle pratique*[2]. En bref, le premier tome est un livre sur Jésus qui ne minimise pas pour autant le Christ, tandis que le deuxième tome est centré sur le Christ sans oublier cependant Jésus de Nazareth. Certains tenants d'une théologie kérygmatique auraient pu placer en arrière-plan du kérygme pascal formalisé Barabbas ou Jean le Baptiste. En réalité, Jésus seul est à l'origine du kérygme. Ce qui implique nécessairement que le contenu de celui-ci doit être en rapport intime avec Jésus tel qu'il a vécu sur terre : sa personne, son message, sa pratique de vie et sa mort. Qui perd cela de vue fait du kérygme un mythe ou une gnose (au sens péjoratif de ces mots). Si on se demande donc ce que signifie l'expérience du salut définitif de Dieu en Jésus, le Crucifié ressuscité, il faudra, pour en trouver le contenu, tourner son regard vers Jésus de Nazareth lui-même, sa personne, sa parole et tous ses actes jusqu'à sa mort[3]. C'est pourquoi, dans le premier tome, je cherche ce qui, dans la personne du Jésus de l'histoire, a pu être à l'origine de ce que proclame de lui le Nouveau Testament : à savoir qu'il est le salut définitif de Dieu et que ce salut est au delà de toute définition. Dans le deuxième tome, par contre, je cherche comment le paulinisme, le johannisme, l'épître aux Hébreux, les épîtres catholiques et l'apocalypse chrétienne ont traduit concrètement cette expérience décisive du salut définitif de Dieu en Jésus. A partir de là, je formule quelques éléments structurants, constitutifs des sotériologies christologiques du Nouveau Testament. Ces éléments, toujours soumis à des médiations hisoriques changeantes, comme ils l'étaient déjà dans l'Ecriture elle-même, doivent orienter notre compréhension de Jésus en 1977, en vue d'une réponse créative à la question toujours pressante et valable : « *Mais toi, qui dis-tu que je suis ?* »[4].

1. **Jezus, het verhaal van een Levende,** Bloemendaal, 1977[4] (1974[1]). Comme pour le lecteur français, l'édition néerlandaise est peu accessible, toutes les citations du premier tome sont données d'après l'édition allemande : **Jesus, die Geschichte von einem Lebendem,** Freiburg, 1977[4] (1975[1]).
2. **Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding,** Bloemendaal, 1977 ; paraîtra en octobre en allemand sous le titre : **Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis,** Freiburg, 1977. Pour ce tome second, les références sont données d'après l'édition néerlandaise. Ces deux tomes sont cités par la suite : I et II, sans plus.
3. Cf. I, p. 45.
4. Dans le tome III je voudrais, d'une part, expliciter la pneumatologie et l'ec-

état de la question

La christologie traditionnelle qui, à travers toutes sortes de divergences d'écoles, présentait une théologie relativement uniforme, est aujourd'hui éclatée. Du point de vue théologique, le problème se pose en ces termes : faut-il accorder aux jours de Jésus vivant sur terre, à son message et à ses actions, à ses faits et gestes et en dernier lieu à sa mort une signification dogmatique, et, pour cela, ne pas parler exclusivement de sa mort et de sa Résurrection ? Plus simplement : le salut du Christ est-il finalement lié à son apparition dans notre histoire, ou seulement à la Résurrection du Crucifié ?

1 éclatement des christologies traditionnelles

Souvent en effet le problème est posé dans les termes de ce (faux) dilemme. Parallèlement au dilemme ainsi posé, on peut constater un certain nombre d'oppositions divisant les chrétiens :

1) D'une part, une théologie de Jésus de Nazareth expérimenté comme réalité salvifique et interprété comme source d'inspiration et d'orientation pour une vie chrétienne dans le monde. D'autre part, une christologie partant du kérygme pascal, qui célèbre le Christ et thématise sa présence dans le culte ecclésial.

2) D'une part, des chrétiens engagés pour la justice dans le monde, peu intéressés par l'Eglise ; un christianisme orienté immédiatement vers le message et la pratique vivante et libératrice de Jésus. Ce christianisme se présente un peu en marge de l'Eglise, même en dehors de celle-ci. D'autre part, un christianisme vécu à l'intérieur de l'Eglise, portant un grand intérêt à celle-ci. Un christianisme qui vit du kérygme du Crucifié ressuscité, aujourd'hui à l'œuvre comme Tête de l'Eglise. Un tel christianisme marque une certaine hésitation face à un engagement socio-politique « au nom du Christ » ; il est marqué d'une tendance conservatrice

clésiologie, implicites dans les deux premiers tomes ; et, d'autre part, faire une analyse de la conscience religieuse, du thème fondamental de toutes les religions, à l'intérieur desquelles la variante spécifiquement chrétienne apparaît comme un phénomène relativement récent dans l'histoire.

3) D'une part, certains mettent l'accent massivement sur *l'homme Jésus,* comme source d'inspiration et d'orientation pour une action critique, mais engagée. Leur but est un monde meilleur, ici sur terre, surtout pour les « damnés de la terre », sans que la perspective d'une vie éternelle ou d'une rencontre eschatologique avec le Christ soit clairement exprimée, — elle est parfois explicitement refusée. D'autre part, d'autres mettent l'accent sur *le Dieu « Jésus-Christ »*, le Seigneur « élevé à la droite du Père ». Le Seigneur vit déjà activement parmi nous, il est célébré dans le culte liturgique et il nous envoie l'Esprit comme gage d'une vie future. Celle-ci semble presque sans rapports avec notre vie historique dans le monde avec tous ses grands problèmes, qui sont marginalisés, car la figure de ce monde, de toute façon, disparaîtra.

On a là deux types de vie chrétienne fondés sur deux types de christologie. L'un de ces types manifeste une allergie inavouée pour le mot « Christ » : c'est ainsi que, dans plusieurs canons eucharistiques créés ces dernières années, le terme « Christ » est en voie de disparition (ou on préfère le mot : *messie*). L'autre type laisse percer une très nette et parfois âpre répugnance pour le mot « Jésus (de Nazareth) », comme si on ne croyait pas en *une personne concrète,* mais comme si l'on vivait un culte à mystères de type gnostique.

Il ne sert de rien de se dissimuler l'existence de ces deux types de christologie et de christianisme. Ils existent bel et bien sous nos yeux et y sont, de fait, pratiqués. Ils ne recouvrent d'ailleurs pas exactement l'opposition entre « conservateurs » et « progressistes ». On peut donc opposer, d'une part, « ceux qui suivent *Jésus* » — au risque d'oublier les points de rupture fondamentaux de la vie de Jésus et sa relation constitutive à Dieu, son Père ; et, d'autre part, « ceux qui suivent *le Christ* », au risque de transformer le Christ en un mythe (au sens péjoratif du mot) sans véritables liens avec Jésus de Nazareth.

Cette situation a évidemment des conséquences considérables sur la compréhension de l'Ecriture, de la théologie et de l'histoire. Ces conséquences sont particulièrement importantes pour la pastorale et dans le choix des comportements face à la situation socio-politique, en vue d'un monde plus juste. Les controverses christologiques, avec leur résonance politique implicite, sont assez souvent, de façon inexprimée, à la base de la polarisation qui divise actuellement les chrétiens : « Jésus » est progressiste ; « le Christ » est le grand conservateur.

les non-chrétiens et le christ

Notre époque laisse apparaître, à l'égard de Jésus, encore autre chose, même si cela ne représente pas historiquement une nouveauté radicale : *il n'y a pas que les chrétiens qui s'intéressent à Jésus de Nazareth.*

Les évangiles relatent la signification qu'a prise Jésus pour un groupe d'hommes qui, par la suite, se sont appelés « assemblée du Christ ». Les écrits anciens de cette communauté, rassemblés dans le Nouveau Testament, sont lus, médités et étudiés comme le livre rendant compte de l'expérience de cette communauté. Mais ils demeurent aussi, pour ceux qui sont dans la mouvance du Christ, une source de réflexion critique sur leur être et leur pratique de chrétiens.

Mais en même temps, Jésus a pris place dans la littérature par le biais du Nouveau Testament ; on pourrait dire : il a été ainsi objectivé. De ce fait, il a été mis de façon originale sur la place publique. Grâce aux écrits transmis, Jésus appartient à la littérature mondiale, il est devenu accessible à tous : il est un « bien commun ». Le Nouveau Testament n'est pas un livre appartenant uniquement aux chrétiens. Cette part de littérature est propriété publique et peut être étudiée historiquement. Le savoir ainsi acquis sur l'image historique de Jésus peut-être un apport intéressant pour *les images* que se sont faites de Jésus au cours des temps ceux qui ont cru en lui. Car un chrétien ne peut plus écarter négligemment un tel point de départ, accessible à tous, pour la connaissance de Jésus.

L'interprétation de Jésus par ceux qui sont hors de l'Eglise est justement une provocation pour le théologien chrétien. Qu'est-ce que les Eglises ont à dire de Jésus à ceux qui sont en dehors d'elles ? Qu'ont-elles à leur dire après avoir écouté les résultats de leurs recherches, à ces gens qui n'appartiennent pas à l'Eglise ?

2 la pensée théologique ne fonctionne pas hors du temps

A côté des apports de sympathisants situés hors de l'Eglise sur la venue de Jésus dans notre histoire, nous sommes aussi confrontés à des études scientistes et partiales, souvent anti-chrétiennes. Aussi ces données m'ont invité à écrire *Jésus, le récit d'un Vivant* ; surtout, elles m'ont inspiré la manière dont je l'ai écrit. Un an avant la parution de mon livre est sortie de presses l'étude d'Augstein sur Jésus[5]. Journaux, hebdomadaires,

5. R. AUGSTEIN, **Jesus Menschensohn**, Gütersloh, 1972.

magazines en ont largement parlé. Certains eurent l'impression que l'Eglise leur avait raconté des fables et des légendes, et que le savoir historique établissait maintenant clairement que le Jésus de l'histoire ne pouvait supporter toutes ces constructions et superstructures échafaudées par l'Eglise autour de la venue historique de Jésus. Quelqu'un m'a demandé très sérieusement comment je pouvais encore être chrétien après la lecture d'Augstein !

A cela, il fallait donner une réponse. Une christologie élaborée de façon classique, sans tenir compte de cette problématique, en serait nécessairement faussée. Il fallait se saisir de la question de façon non conventionnelle, entrer dans la question telle qu'elle est posée au moins pour la conscience occidentale critique. Faire de la théologie n'a pas grand sens, quand on procède sans tenir compte des données historiques, des perspectives réelles selon lesquelles les problèmes sont pris en considération. Ces perspectives ne sont pas toujours et partout les mêmes. Ainsi, personne n'affirme que pour les cultures asiatiques ou africaines, la conscience historique ait la même signification que pour l'Occident moderne. D'ailleurs, si venait à s'établir un consensus général pour reconnaître que le Nouveau Testament, dans l'interprétation croyante de Jésus qu'il propose, part bel et bien d'une personne historique concrète, dont la vie, en ses grands traits, est assurée historiquement, la question du «Jésus historique», même en Occident, cesserait de poser problème et s'estomperait de l'horizon de la théologie.

Tout ceci laisse entendre que la pensée théologique n'échappe pas au temps ; elle est historiquement et même géographiquement située. Une théologie écrite pour l'éternité, c'est-à-dire une théologie dépourvue d'historicité, perdrait toute signification pour l'homme, qui vit dans le temps.

méthode adoptée dans cette recherche

C'est pourquoi j'ai décidé de m'en tenir — pour commencer — à la stricte méthode historique, acceptée en sa radicalité, pour suivre au moins ce qui est établi avec de grandes probabilités par les recherches scientifiques au sujet de la venue terrestre de Jésus. Je l'ai fait dans l'espoir qu'alors il est possible d'entrevoir fugitivement ce que fut à l'origine *le choc* que Jésus a provoqué sur ses contemporains. Ce choc a bien dû se produire, puisque, d'une part, Jésus fut exécuté, et que d'autre part, à raison de sa mort, ses disciples se trouvaient désemparés et avaient perdu tout espoir pour Israël. Bien sûr, je n'ai pas voulu prouver la foi chrétienne par une analyse historique, ce qui serait une entreprise absurde.

Voici mon propos : « *chercher, dans l'image de Jésus élaborée par la critique historique, les signes et les indices qui pourraient nous suggérer le message chrétien comme une réponse plausible à la quête humaine concernant le salut — cette réponse s'orientant vers la façon particulière dont Dieu aurait proposé le salut en la personne de ce Jésus* » [6].

C'est là une démarche autre que celle de la christologie traditionnelle. Mais la norme représentée par l'Ecriture et la grande tradition des Eglises chrétiennes garde, dans ce cadre, toute sa force. Car je me propose de suivre, avec mes lecteurs, l'*itinerarium mentis* — le cheminement spirituel — des premiers disciples lorsque, entrant en relation avec un de leurs coreligionnaires juifs, ils se mettent à le suivre et, après sa mort, en viennent à le confesser comme « Christ », « Fils de l'homme » et « Fils de Dieu » [7]. Autant de faits historiques. De plus, quand des chrétiens confessent que, dans l'histoire de Jésus de Nazareth, Dieu lui-même donne le salut aux hommes de façon ultime et définitive, on ne peut, et ceci sur la base même de leur affirmation, laisser dans l'ombre l'histoire authentique de cet homme. Il faut donc précisément que soit mise en relief la réelle venue prophétique de Jésus, sans laisser sa mort et sa Résurrection devenir des *formulations abstraites*, ni encore moins, la confession de l'incarnation se dévaloriser en une forme vide. C'est pour des motifs *théologiques et pastoraux* que je m'intéresse à la venue historique de Jésus de Nazareth parmi nous.

Cette perspective diffère très profondément de celle de la théologie libérale du XX[e] siècle. Je veux amener les lecteurs à bien saisir le dogme de l'Eglise, bien loin de les en éloigner ! « *La tradition ecclésiale qui*

6. Je le répète au moins trois fois ; cf. I, p. 28 ; p. 91 ; p. 229.
7. Je considère donc le canon de la Bible (voir I, pp. 45-54 et surtout II, pp. 56-62) et les professions de foi de l'Eglise comme des points de référence essentiels (en étant bien conscient des médiations historiques). C'est vers ce qui est entendu dans et par ces professions de foi que je veux orienter mes lecteurs (même si c'est à l'aide de nouvelles médiations historiques). C'est pour n'avoir pas pris cela en considération que la critique, au demeurant sympathique et honnête, de W. Löser (dans : **Theologie und Philosophie,** t. 51 (1976), pp. 257-266) a fait une erreur capitale ; et je ne parle pas du travail de « science fiction », caricature à la limite de l'honnêteté, qu'a faite de mon livre L. Scheffczyk, « L'ultimo libro eretico di Schillebeeckx », dans : **Chiesa Viva,** t. 6, n. 59 (1976), pp. 14-17 ; t. 7, n. 60, pp. 14-16 et t. 8, n. 61, pp. 19-21, version italienne de l'absurde « Jesus für Philanthropen », **Theologisches** 77, sept. 1976, pp. 2080-2086 ; 78, oct. 1976, pp. 2097-2105 et 79, nov. 1976, pp. 2129-2132 ; exemple classique montrant l'incapacité de lire objectivement un texte sans y projeter ses angoisses personnelles.

raconte le récit de Jésus est le présupposé de la question historico-critique sur Jésus »[8]. C'est-à-dire : la *narrativité* a la priorité sur l'approche *argumentative*. En quoi je me sens tout à fait d'accord avec J.-B. Metz lorsqu'il écrit : « ... *l'histoire — non comme « histoire » renconstruite, mais comme tradition qui se souvient et qui raconte — est et demeure* immanente à toute raison *qui veut devenir pratique comme critique libératrice. Le thème de la narration et du souvenir surgit de nouveau... et cette fois comme instance critique par rapport à une raison historique, qui devient elle-même de plus en plus une technologie tournée en arrière et qui aboutit finalement à une* « Geschichte » *empruntant ses données comme à une banque et à une mémoire d'ordinateur, dépourvues de toute narrativité et ne connaissant ni souvenir ni oubli* »[9].

la recherche historique : valeur réelle, mais limitée

Par là n'est nullement niée la valeur réelle, bien que modeste, de la recherche historique. Celle-ci devient même très importante à partir du moment où on affirme que le christianisme n'est pas la religion d'un livre, mais qu'il prend sens par sa référence *religieuse* à un événement et à un personnage historiques : Jésus de Nazareth. La recherche historique manifeste encore son importance dès lors qu'on remarque combien, du fait d'une abondante littérature, l'arrière-plan historique du Nouveau Testament est devenu pour baucoup d'entre nous plus problématique. Les choses étant ce qu'elles sont, continuer placidement à traiter de la christologie comme jadis — et alors, vu les circonstances, la démarche était tout à fait légitime —, c'est se vouer d'avance à perdre tout contact avec les lecteurs modernes et c'est faire avorter une christologie qui se veut crédible (si juste qu'elle puisse être par ailleurs).

Prétendre que l'image de Jésus telle que la reconstruit la recherche historique constitue la norme et le critère de la foi chrétienne n'a pas de sens. C'est une absurdité ; car les premiers chrétiens n'ont jamais été en relation avec une abstraction historique (ce à quoi aboutit de toute façon une connaissance historique de Jésus)[10]. Il y a une différence fondamentale entre le « *Jésus de l'histoire* », c'est-à-dire Jésus vivant en Palestine au contact de ses contemporains, et le « *Jésus historique* », en entendant par là le résultat abstrait d'une recherche historico-critique. Ce

8. Cf. I, p. 21.
9. « La théologie à l'âge de la critique », dans : **Le service théologique dans l'Eglise** (Mélanges offerts au Père Y. Congar), Paris, 1974, p. 145.
10. Cf. I, pp. 28-29.

n'est pas l'image historiquement reconstruite de Jésus, mais bien le Jésus vivant dans l'histoire, qui est l'origine et la source, la norme et le critère de l'interprétation qu'ont donnée de lui les premiers chrétiens. D'autre part, c'est précisément en vue de cette structure primitive de la foi du christianisme qu'on doit faire une recherche historique et critique ; celle-ci peut en effet éclaircir comment le contenu concret de la foi néotestamentaire est « *rempli* » par le Jésus de l'histoire. Alors une reconstruction historique peut être une *manuductio* ou une aide — un *manuel* — pour refaire avec les disciples leur *itinerarium mentis,* depuis le baptême de Jésus dans le Jourdain jusque par delà sa mort. Alors tout au cours de ce récit, des lecteurs modernes peuvent découvrir ce que ces disciples ont découvert : « *Notre cœur n'était-il pas tout brûlant alors qu'il parlait avec nous* » (Lc 24, 32). Il s'agit donc en fait d'une *fides quaerens intellectum historicum* (une foi en quête de la compréhension de l'histoire), et en même temps d'un *intellectus historicus quaerens fidem* (une compréhension de l'histoire en quête de la foi). Appeler tout cela de la christologie libérale du XIXe siècle, ou de la christologie pour philanthropes, c'est se cacher les yeux pour ne rien voir.

A l'intérieur de ce contexte, j'étais fondé à déclarer : « *J'ai écrit ce livre en croyant, en m'identifiant cependant aux hésitations concernant le Christ de l'Eglise, que je retrouvais exprimées autour de moi, de façon aiguë — aux Pays-Bas, et partout où j'allais, et parfois de façon agressive, puis de façon mélancolique, parce que pour beaucoup de gens, existentiellement, il n'est plus possible de faire comme avant. J'ai donc voulu poursuivre une recherche de façon « méta-dogmatique », c'est à dire en passant par dessus le dogme de l'Eglise* (quoique je sois convaincu que c'est ce dogme même qui me pousse à la recherche), *pour suivre des pistes sans savoir où cela me mènerait — sans même savoir si cette manière de faire ne serait pas finalement une impasse* » [11]. Deux présupposés étaient évidents pour moi : *d'une part* qu'il est urgent (tout au moins pour nos contemporains) de chercher une image historique de Jésus qui résiste à toute critique historique ; qu'en cas d'hésitation, il ne faut pas faire appel au principe : *in dubio pro tradito* (dans le doute, il faut s'en tenir à l'enseignement reçu), car alors le sérieux de la recherche est neutralisé dès le départ, avant même de commencer ; ce qui veut dire que parfois certains problèmes exégétiques concrets doivent rester, tout au moins provisoirement, des questions ouvertes. *D'autre part,* je devais me souvenir que tout homme, dans sa particularité irréductible, échappe à

11. Cf. I, p. 28.

toute approche scientifique. Face à toute la somme des résultats critiques, il reste toujours un irréductible, un surplus de sens : « *Un prochain n'est en fait connaissable et reconnaissable que par le truchement d'une expérience personnelle révélatrice* (« disclosure experience »), *c'est-à-dire d'une expérience dévoilante, concluante pour les uns, non concluante pour d'autres* »[12]. Il n'est jamais possible de rationaliser totalement la confiance que l'on a en quelqu'un ; mais il faut avoir tout de même quelques bons motifs (d'où l'importance, entre autres, d'une recherche historique). Car peu de gens aujourd'hui mettraient leur confiance en Jésus sur la seule parole de la seule autorité d'un tiers, fût-ce l'Eglise. Pour pouvoir croire inconditionnellement, il faut qu'il y ait quelque part la base d'une expérience de confiance. C'est en entrant dans la tension de ces deux présupposés qu'une lecture de mon livre peut porter des fruits. Autrement, on n'y lira que des hérésies.

II

structure et grandes lignes de « jésus, le récit d'un vivant »

Le Nouveau Testament n'est pas un livre historique au sens moderne de ce mot. Il est le témoignage, porté par la foi chrétienne, de la rencontre d'un homme qui est apparu dans notre histoire. C'est dire qu'il est *une interprétation* d'un événement authentiquement historique.
En effet, tout a commencé *par une rencontre*. Quelques personnes entrèrent en contact avec Jésus de Nazareth et restèrent avec lui. Par cette rencontre et par ce qui était en jeu dans la vie et dans la mort de Jésus, leur propre vie reçut une nouvelle signification. Ils se sentaient renaître, entendus et compris. Et en même temps, cette nouvelle identité les poussait à une attitude à l'égard des autres semblable à celle de Jésus : ils « suivirent » leur Maître. Ce changement de vie fut le fruit de leur rencontre avec Jésus, car sans lui ils seraient restés ce qu'ils étaient (cf. 1 Co 15, 17). Ce changement de vie ne fut pas dû à leur propre initiative, cela « leur est arrivé ».

12. Cf. I, p. 76.

une catégorie fondamentale de l'évangile : la « rencontre » (impliquant expérience et interprétation)

Cette rencontre surprenante et déconcertante avec l'homme Jésus fut le point de départ de la découverte du salut tel qu'il est présenté dans le Nouveau Testament : salut décisif venant de Dieu. Ceci signifie déja que ce qu'on nomme « la grâce » doit être exprimée en termes de *rencontre* et *d'expérience*, et qu'on ne peut jamais la définir indépendamment de l'événement libérateur de la rencontre. De plus, le processus de l'interprétation ne commence pas seulement *après* l'expérience, notamment au moment où on s'interroge sur la signification de ce que l'on a expérimenté. L'identification interprétative est déja inhérente à l'expérience même ; d'abord plutôt inexprimée, elle devient ensuite consciente de façon réflexive. L'expérience elle-même est interprétative et identificatrice. Ces expériences et ces réflexions furent finalement mises par écrit. Chaque écrit particulier du Nouveau Testament, évangile ou épître, parle du salut expérimenté en Jésus et avec lui. Ces expressions (même liturgiques, sous forme de louanges de Dieu) de l'expérience de la grâce divine renvoient toutes au même événement, fondamentalement un, alors que chaque écrit le transcrit de façon fort différente. En effet, les synoptiques, tout comme le paulinisme et le johannisme (pour ne citer que trois courants fondamentaux du Nouveau Testament), se trouvaient déja engagés dans une longue histoire d'expériences de grâce et de salut. Cette expérience avait déja été interprétée par les traditions vivantes de l'Ancien Testament, par celles de la période intertestamentaire et finalement par celles du christianisme pré-néotestamentaire. Entendre et expérimenter que Jésus ouvre une « nouvelle voie vers la Vie » confronta aussi ces disciples au danger d'appliquer tout simplement le nom de « Jésus » à l'image socio-religieuse de l'homme et du monde alors existante : danger notamment que Jésus devienne simplement un point de référence symbolique pour ce qui, à partir d'autres sources, a été expérimenté comme salut ou non-salut. Nous voyons que le Nouveau Testament est en lutte constante contre cette tendance assez séduisante. Des symptômes de ce péril réel réapparaissent maintes fois dans la communauté primitive ; mais tout en utilisant des représentations religieuses de leur univers mental, les auteurs du Nouveau Testament tracent nettement les limites de l'opération en prenant comme critère leur souvenir du Jésus de l'histoire. Si l'on se rend compte de toutes ces médiations historiques, il devient évident que le Nouveau Testament ne se prête pas *directement* à une actualisation contemporaine facile. Une analyse purement *théologique* du Nouveau Testament ne peut avoir quelque chance d'être capable d'inspirer et

d'orienter les chrétiens d'aujourd'hui qu'à la condition de s'accompagner d'une *analyse des médiations historiques :* celles de ce temps-là comme celles d'aujourd'hui. (Cette dernière analyse est faite surtout dans le second tome, comme herméneutique au second degré.)

Pour toutes ces raisons, il me fallait, dans la première partie du tome premier, chercher *des critères* [13] sur la base desquels, avec une grande probabilité frôlant parfois la certitude historique, on puisse découvrir ce que Jésus lui-même a dit, fait et subi. Il fallait des critères ; nous sommes en effet confrontés à cette difficulté : l'événement « Jésus » n'est récupérable qu'enfoui dans le tissu d'une confession croyante, interprétative, de la communauté chrétienne [14] ; il est impliqué dans une interprétation faite par d'autres. D'autre part, on trouve dans le Nouveau Testament la priorité, l'accent mis sur la venue de Jésus parmi nous sur la terre. Ceci apparaît dans la structure même du Nouveau Testament. Car surtout les évangiles, tout en racontant leurs souvenirs du Jésus de l'histoire, proclament le Christ vivant parmi eux dans l'Eglise. D'autre part, il n'y a pas à chercher dans le Nouveau Testament un « Jésus en soi », isolé de l'interprétation apostolique. C'est en fait impossible. La conséquence en est qu'une certaine *tension* existe entre « le phénomène Jésus », sa personne, son message, sa pratique et sa mort — un ensemble qui, de par sa richesse, se prêtait à des interprétations historiques polyvalentes —, et d'autre part, les attentes religieuses, les aspirations, voire les idéologies présentes dans la culture de ce temps-là, avec leurs mots-clés, que les premiers chrétiens empruntaient pour pouvoir articuler ce qui leur apparaissait en Jésus. Ainsi faisaient-ils quand ils confessaient, par exemple, Jésus comme Messie, Fils de l'homme, Fils de Dieu, prophète eschatologique, etc.

Cette tension est d'ailleurs inhérente à toute interprétation d'un phénomène historique. L'histoire vivante ne nous livre que des *faits interprétés*. Le problème herméneutique, au sens fort, commence seulement après, exactement, comme recherche de la réponse à la question suivante : comment ce qui, dans cette tension, se révèle *comme venant de Jésus lui-même*, c'est-à-dire son offre réelle de salut aux hommes, peut-il se retraduire dans les concepts, les représentations et les attentes de *notre* univers moderne (ce qui est surtout le problème du tome second) [15].

13. Cf. I, pp. 70-87.
14. Cf. I, p. 49.
15. Cf. I, pp. 44-45.

le phénomène « jésus » ne nous est accessible qu'à travers l'interprétation croyante donnée par le nouveau testament

A partir de plusieurs critères, que j'analyse amplement, j'ai essayé en premier lieu d'obtenir une *image historique* de Jésus : en commençant par ses premiers contacts connus, son baptême par Jean le Baptiste [16] ; — son message du Règne de Dieu comme salut pour les hommes, le Règne du Dieu vivant qui se souvient des hommes [17] ; — message précisé dans le Nouveau Testament comme la fidélité et le don de soi du Dieu souverainement libre à tous les hommes, pour qui il veut un avenir de bonheur, de libération et de salut ; — ce message se clarifie au fur et à mesure dans les paraboles et les béatitudes adressées aux pauvres [18] ; — de plus, l'attitude pratique de Jésus envers le prochain (aussi — voir plus loin — envers Dieu, qu'il nomme son Père) forme une illustration concrète de ce qu'il annonce ; ou mieux, il faut dire que son message avec ses paraboles, c'est-à-dire sa parole, est le moment quasi « théorique » de la praxis de Jésus, « *qui a passé en faisant le bien* » (Ac 10, 38). Ceci se traduit jusqu'en sa liberté étonnante lorsqu'il s'agit de faire le bien [19] : il va avec les siens manger avec les exclus, publicains et pécheurs ; il a pitié des foules et mène vie commune avec les disciples « *qui le suivent* » [20]. Finalement, j'analyse la relation intime de Jésus avec son Dieu, relation qui semble être le cœur et l'inspiration, l'âme de son message et de sa pratique vivante ; en même temps, dans cette relation, Jésus se manifeste comme le prophète qui nous délivre d'une image de Dieu étouffante et oppressive [21].

Le Nouveau Testament suggère en outre que l'image historique de Jésus reste inachevée tant que les circonstances historiques de son supplice restent dans l'ombre [22]. Qu'à sa mort les disciples, complètement abattus, se soient dispersés, constitue la meilleure preuve historique du fait que *déjà avant* la mort de leur Maître, leur attente et leurs pressentiments concernant l'identité de la personne de Jésus n'étaient pas du tout minimalistes, bien au contraire. Cette attente était grosse d'un grand espoir.

16. Cf. I, pp. 103-123.
17. Cf. I, pp. 124-137.
18. Cf. I, pp. 137-153.
19. Cf. I, pp. 154-177.
20. Cf. I, pp. 177-193 et 194-203.
21. Cf. I, pp. 209-238.
22. Cf. I, pp. 241-281 ; II, pp. 731-741.

Leur désarroi même présuppose de leur part une identification assez avancée de la personne de Jésus : avec la mort de Jésus, c'était toute l'espérance d'Israël qui leur semblait finalement avorter. « *Sperabamus !* » (Nous espérions !) Cette première identification prépascale orientait à mon avis les disciples dans la direction du « prophète eschatologique ».

1 jésus, le « prophète eschatologique mosaïco-messianique »

Une des thèses fondamentales du tome premier (confirmé dans le tome second par l'analyse du johannisme) est que la première interprétation pré-néotestamentaire du « phénomène Jésus » allait dans le sens d'une identification de Jésus au « prophète eschatologique » : le « prophète *comme* Moïse, *plus grand* que Moïse ». On en peut retrouver des traces dans tous les écrits des différentes traditions du Nouveau Testament [23].

a le concept intertestamentaire de « prophète eschatologique »

Le « prophète eschatologique » est un concept « intertestamentaire », qui cependant nous renvoie à la tradition deutéronomiste plus ancienne (Dt 18, 15-9 ; 30, 15-20 ; 32, 2). « *Je m'en vais envoyer un ange (messager) devant toi, pour qu'il veille sur toi au cours de ton voyage, et te fasse parvenir au lieu que j'ai fixé. Révère-le, écoute sa voix. Il a en lui mon Nom. Si tu lui obéis fidèlement et si tu fais bien tout ce que je dis, je serai l'ennemi de tes ennemis, adversaire de tes adversaires. Mon ange (messager)te précèdera* » (Ex. 23, 20-23 ; cf. 33, 2) ; et : « *Yahvé ton Dieu suscitera pour toi, du milieu de toi, un prophète comme moi* (= Moïse), *que vous écouterez* » (Dt 10, 15).

La tradition d'un prophète de la fin des temps n'était pas, à l'oirigine, liée à une attente d'Elie (Ha 3, 23 ; cf. aussi Sir 48, 10-11) ; elle appartient à la tradition mosaïque. Il semble bien qu'en Ml 3, 23-24, le précurseur, Elie, soit une ajoute secondaire (cf Ml 3, 1, qui renoue avec le concept original du prophète semblable à Moïse. Dans le judaïsme, la figure

23. Cf. I, pp. 418-443 ; II, pp. 282-291.
Précisons qu'on appelle période « intertestamentaire » (cf. ci-dessous) le temps situé « entre les (deux) Testaments ». Le dernier livre de l'Ancien, au moins selon le canon catholique, le livre de la Sagesse, est écrit vers 50 av. J. C. Le premier écrit du Nouveau Testament, la première lettre de Paul aux Thessaloniciens, date du début des années 50 ap. J. C. La période intertestamentaire couvre donc en gros une large part tant du premier siècle avant J. C. que du premier siècle de notre ère. Voir par ex. à ce sujet : André PAUL, **Intertestament** (Cahiers « Evangile » 14), Paris, Ed. du Cerf, 1975 (**N. D. L. R.**).

d'Elie commence à fonctionner comme celle du précurseur du prophète eschatologique, de l'Oint). Dans la tradition deutéronomiste, Moïse est un prophète : un messager. Le Deutéronome est rédigé finalement comme un grand discours de Moïse (Dt 5, 1 ... 5 ... 14 ; 6, 1). Moïse est l'intermédiaire entre Dieu et le peuple (Dt 5,5) ; en même temps il est un intermédiaire *souffrant.* Défenseur qui intercède pour son peuple (Dt 9, 15-19 ; 9, 25-29), Moïse souffre aussi par son peuple, Israël, et en faveur de celui-ci (voir Jr 1 37 ; 4, 21-22). Pour la tradition deutéronomiste, Moïse est le « prophète souffrant ». C'est pourquoi les grands prophètes aiment à se présenter avec ces traits prophétiques de Moïse (cf. Jr 1, 7 à comparer avec Ex. 4, 10 ; Jr 1, 9 à comparer avec Ex. 18, 18 ; Jr 15, 1, où Moïse est explicitement mentionné. Voir aussi Elie et Elisée dans 1 R 19, 19-21 ; 2 R 2, 1-15, à comparer avec Dt 34, 9 et Nb 27, 15-23). Dans la même tradition, il est dit : « *S'il y a parmi vous un prophète, c'est en vision que je me révèle à lui, c'est en songe que je lui parle ; il n'en est pas ainsi de mon serviteur Moïse ; lui est à demeure dans ma maison, je lui parle bouche à bouche* » (Nb 12, 6-8), « *comme un homme commerce avec un ami* » (Ex 33, 11), « *face à face* » (Ex 33, 10-11). Ce texte va devenir la base d'une « mystique mosaïque », qui deviendra caractéristique de tout un courant de spiritualité authentiquement juif, bien que non officiel et non pharisien. Cette tradition dit aussi de Moïse-prophète qu'il est « *Ebed Yahvé* », le serviteur de Dieu (Ex 24, 31 ; Nb 12, 7-8 ; Dt 34, 5 ; Is 1, 27 ; 59, 10-16 ; 63, 11). De plus, Moïse est le serviteur souffrant de Dieu, « *il porte les péchés du peuple* » (comparer Nb 17, 14 avec Is 53, 4).

fusion du thème du « juste souffrant » avec celui du « prophète serviteur de dieu »

Moïse, le serviteur souffrant de Dieu et le prophète qui parle personnellement avec Dieu ! Probablement, il faut encore en dire davantage. Il semble que le thème du « *juste* souffrant » (en lui-même un thème venant d'une autre tradition) soit fusionné dans le Deutéro-Isaïe avec le thème de « Moïse, le prophète et le serviteur souffrant de Dieu » (voir particulièrement Is 42, 1-4 ; 49, 1-6 ; 50, 4-11 a ; 52, 13 à 53, 12). A mon avis, on ne peut pas lire la rédaction finale du livre d'Isaïe comme si la reconstitution scientifique d'un Proto-, d'un Deutéro- et d'un Trito-Isaïe, si juste qu'elle soit, était le dernier mot de *l'interprétation* du texte final, *prout jacet.* Si on relit le texte *comme un tout,* il appert que le prophète royal Moïse, qui porte les péchés du peuple, doit être identifié au Serviteur

souffrant de Yahvé du Deutéro-Isaïe. Celui-ci aurait donc (probablement) présenté la figure du Serviteur souffrant sous les traits de la figure naissante du « prophète eschatologique » plus grand que Moïse[24]. Tout comme Moïse, il est le médiateur de la loi et de la justice (Is 42, 1-2), bien que dans une perspective universelle. Le Serviteur de Dieu, comme Moïse, est *en outre* « la lumière du monde » (Is 49, 4-9 ; 42, 1-6). Comme Moïse, il est l'intermédiaire de l'Alliance (Is 42, 6 ; 49, 8), le guide du nouvel Exode, cette fois hors de l'exil babylonien. Par cette sortie, les douze tribus sont à nouveau rassemblées (Is 40, 3 ; 49, 5-6). Dans cet Exode, le prophète eschatologique plus grand que Moïse fera sortir de nouveau l'eau du rocher, et il donnera au peuple l'eau de la vie (Is 41, 18 ; 43, 20 ; 48, 21 ; 49, 10 : on croit entendre le quatrième Evangile !). Le Serviteur souffrant de Dieu semblable à Moïse a en effet tous les traits de la figure du prophète eschatologique messianique. De plus, juste avant l'époque de Jésus, ce thème s'était développé en une mystique mosaïque (appelée souvent aussi le « Sinaïtisme » — cf. déjà Sir 45, 15). Moïse est le prophète messianique et royal, presque divinisé, le grand mystagogue des mystères de Dieu.

utilisation du concept de « prophète eschatologique » dans le nouveau testament

Il me semble remarquable que dans les traditions les plus diverses du christianisme pré-néotestamentaire, ce concept du prophète eschatologique soit clairement dominant. On le retrouve dans le plus ancien évangile, celui de Marc ; dans le dernier évangile, celui de Jean ; dans la tradition du discours d'Etienne (Ac 7) ; dans la source commune à Matthieu et Luc (dite source Q), etc. Je donne seulement un exemple ici.

Marc commence son évangile par des allusions, implicites ou explicites, aux textes classiques de la tradition du prophète eschatologique (Ex 23, 20 ; Ml 3, 1 ; Is 40, 3) : « *Voici que j'envoie mon messager devant toi* » (Mc 1, 2). « *Devant toi* » : c'est à dire que Jean-Baptiste est envoyé avant Jésus et au devant de lui ; il doit annoncer « *un prophète qui vient après lui, plus grand que Moïse* », « *un prophète d'au milieu de vous, élu parmi vos frères* » (comparer Dt 18, 15-18 avec Mc 6, 4). De plus, en Mc 6, 14-16, trois identifications du prophète Jésus sont niées : — (a) Jésus n'est pas Jean-Baptiste ressuscité (Mc 6, 10, voir Mc 6, 29) ; — (b) il n'est pas non plus Elie (déjà identifié à Jean-Baptiste, Mc 1, 2 et 9, 11-3) ; —

24. Cf. II, pp. 284-285.

(c) finalement, Jésus n'est pas non plus « *un prophète comme les autres* » (Mc 6, 15) : Elie, puis Moïse, puis Jésus ; et cette scène se conclut par : « *écoutez-le* » (Mc 9, 7 ; voir Dt 18, 15 et Ex 23, 20-23). Dans tous les évangiles on trouve le thème : Jésus est *prophète,* mais *pas comme les autres.* Nulle part ils ne polémiquent contre la conception de Jésus comme prophète, mais bien contre la présentation de Jésus en prophète comme les autres. Dans notre prédication chrétienne, c'est bien cette conception originale du *Christ-prophète* (compréhension qui ne rend d'ailleurs pas caducs d'autres titres christologiques) qui a tendance à disparaître. On oublie de cette façon le risque inhérent à une conception unilatérale de l'exaltation du Christ, « icône céleste », à côté de Dieu (lui-même déjà déclaré mort dans notre monde) : à savoir l'oubli de la puissance critique qui émane du *prophète* Jésus, s'adressant à notre monde et critiquant la façon dont y vont les choses. Ce qui précisément lui vaudra la mort dans les supplices !

le concept du « prophète eschatologique » est-il trop court pour s'appliquer à jésus ?

Certains critiques prétendent que le titre de « prophète eschatologique » (qui d'ailleurs ne veut nullement dire le « dernier » prophète) est, christologiquement parlant, trop minimaliste, et qu'en tout cas il ne peut être la matrice de tous les autres titres plus impressionnants du Nouveau Testament. Je pense que ces critiques mésestiment fortement ce qu'était pour les contemporains de Jésus l'attente du prophète eschatologique, le grand rêve de pieux Juifs marginalisés. D'autre part, il n'entre nullement dans mes intentions de dire que les premiers chrétiens n'ont rien fait d'autre que d'appliquer à Jésus des mots-clés du judaïsme : « *Non pas à partir de ce modèle, mais à partir de ce qui en réalité leur est manifesté dans le Jésus de l'histoire, ils se sont approprié ce modèle* », et : « *en empruntant des mots-clés de leur tradition juive, ils les ont remplis de la réalité nouvelle, qui était Jésus lui-même* »[25].

La présentation de Jésus comme prophète eschatologique induit l'idée que ce prophète a une signification pour l'histoire mondiale, une signification pour toute l'histoire à venir (quelle que soit la manière dont Jésus et les siens aient pu penser la suite de l'histoire terrestre). L'expression « prophète eschatologique » désigne donc un prophète qui a la prétention d'apporter un message valable pour toute l'histoire : d'une validité *escha-*

25. Cf. I, p. 427 et p. 43.

tologique. Le fait que Jésus lui-même était persuadé de cela, plus encore, qu'il savait que *sa personne* avait une portée historique mondiale, donc eschatologique, ressort d'un texte de la tradition Q (source commune à Matthieu et Luc), et là, toutes les garanties sont présentes pour affirmer qu'on peut y entendre un écho de la parole de Jésus : « *Heureux ceux pour qui je ne suis pas une occasion de chute* » (Lc 7, 23 = Mt 11, 6). Passage retravaillé dans un autre texte de la même tradition : « *Je vous le dis, quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, le Fils de l'homme à son tour se déclarera pour lui devant les anges de Dieu. Mais celui qui m'aura renié à la face des hommes sera renié à la face des anges de Dieu* » (Lc 12, 8-9 = Mt 10, 32-33, à comparer avec Lc 7, 18-22 = Mt 11, 2-6 ; voir Lc 11, 20 ; Mc 12, 28 ; ce qui est développé ensuite dans les synoptiques : Mt 12, 32 ; Lc 12, 10 ; Mc 3, 28-29). L'affirmation qu'une relation réelle existe entre la position adoptée à l'égard de Jésus et *la destinée ultime des hommes* (lien renforcé dans l'évangile de Jean) provient certainement de la manière dont Jésus se comprenait lui-même. Les premiers chrétiens ont exprimé cette compréhension de Jésus, manifestée dans sa pratique, par un vocable emprunté à leur tradition juive : le prophète eschatologique. Que par la venue de Jésus Dieu lui-même nous frôle, cette certitude chrétienne provient en dernière instance de la manière dont Jésus se comprenait lui-même.
Si l'avenir ou la répercussion historique d'une personne appartient à son identité, comme la philosophie de la culture le montre, cela vaut d'une manière unique pour Jésus. Car ce n'est pas simplement un hasard historique si les communautés chrétiennes d'auourd'hui appartiennent à l'identité accomplie de la personne nommée Jésus. Par sa propre compréhension de lui-même, Jésus est la source de cette cohésion essentielle. En tel cas, la répercussion historique d'une personne fait partie de son identité d'une manière extrêmement particulière. C'est précisément ce que les premiers chrétiens ont exprimé par cette notion de prophète eschatologique. Par ce qu'il était, par ce qu'il a dit et fait, Jésus renvoie, au delà de lui-même, à toute l'histoire de l'humanité (dont le cours ne s'arrête pas avec l'entrée en scène ou la disparition de Jésus) ; finalement, Jésus renvoie à Dieu.

portée d'une telle prétention et gravité du choix qu'elle provoque

On ne peut faire confiance à Jésus et affirmer en même temps que, dans cette compréhension qu'il avait de lui-même, Jésus s'est surestimé ou trompé. Historiquement, on peut montrer qu'en fait c'était la manière de

voir de Jésus lui-même ; mais l'historien ne peut pas montrer qu'en cela Jésus avait raison. Cette affirmation positive est une affirmation de la foi chrétienne ; et ici, cette foi ne peut être davantage médiatisée d'une façon théorique. Seulement, dans la praxis vivante des chrétiens au cours de l'histoire, « se donne à voir » d'une manière plausible que l'activité libérante et réconciliatrice des Eglises chrétiennes — « *leur service de la réconciliation* » (2 Co 5, 19) — n'est pas un événement dû au hasard, mais la réalisation concrète et historique de ce qu'*était* et *est* la personne de Jésus dans sa relation constitutive à notre histoire. C'est dans le développement de l'histoire que se vérifient graduellement, si vérification il y a, la vérité et l'identité de Jésus. Un Juif, pieux et juste, l'a formulé très nettement, bien qu'inconsciemment : « *Ne vous occupez pas de ces gens-là, laissez-les. Car si leur propos ou leur œuvre vient des hommes, il se détruira de lui-même ; mais si vraiment il vient de Dieu, vous n'arriverez pas à le détruire. Ne risquez pas de vous trouver en guerre contre Dieu* » (Ac 5, 38-39). Ceci aussi a quelque chose à voir avec l'idée du prophète eschatologique plus grand que Moïse : « *Je vais envoyer un messager devant toi... Ne lui sois point rebelle... car il a en lui mon Nom... Je serai l'ennemi de tes ennemis* » (Ex 23, 20-23 ; cf. 33, 2). L'Evangile de saint Jean s'en souvient — et non sans quelque agressivité ! Avec Jésus, nous avons donc affaire, ou bien à de la mégalomanie (ce qui du point de vue historique contredirait sa vie et sa pratique), ou bien à une prétention qui mérite l'attention sérieuse de tous et ne peut être rejetée a priori. Une telle signification historique d'envergure universelle, que Jésus lui-même attribue à l'initiative de Dieu, est exprimée à bon droit par la formule-clé du Nouveau Testament : expérience du salut définitif, accompli par Dieu en Jésus et par lui.

b le concept de « prophète eschatologique » : une des matrices fondamentales des confessions de foi néo-testamentaires

A mon avis, ce concept de prophète eschatologique, le prophète comme Moïse et plus grand que lui, le prophète messianique, l'Oint, est une matrice (je ne dis pas la seule) d'où sont sortis quatre types de confessions de foi pré-néotestamentaires, qui ont été ensuite synthétisés dans le Nouveau Testament sous la forme globalisante d'une christologie pascale.

1) Les christologies de la Parousie ou du *Maranatha*, qui proclament Jésus Maître de l'avenir, Juge à venir et Sauveur eschatologique du monde ;

2) Une christologie qui voit en Jésus le grand thaumaturge, « faiseur de grands signes », — pas tellement dans la ligne dite du « *Theios Anèr* » (l'homme divin), mais plutôt dans la ligne salomonienne du bienfaiteur royal, plein de bonté et de sagesse ; grand bienfaiteur, qui fait des miracles non pas à son profit, mais pour le salut des autres ; à cause de quoi il est finalement bafoué et devient le sage souffrant, vengé cependant par Dieu ;

3) Les christologies sapientielles, qui voient Jésus comme venant de Dieu, envoyé par la Sagesse (courant bas-sapientiel) ; ou bien pour qui Jésus est identifié directement à la Sagesse, déjà hypostasiée, qui nous révèle les mystères salvifiques de Dieu (courant haut-sapientiel) ;

4) Finalement, les différentes formes de christologie pascale, centrées presqu'uniquement sur la mort et la Résurrection de Jésus [26].

Mais ce qui est remarquable à observer, c'est que chacun de ces quatre types de confession christologique pré-néotestamentaire exprime, chacun à sa manière, un intérêt particulier pour une dimension bien déterminée *de la vie historique de Jésus,* qui pour ces croyants est : — a) le héros du message du Règne de Dieu, — (b) le grand bienfaiteur, « *qui a passé en faisant le bien* », — (c) Jésus qui révèle le mystère de Dieu à l'homme en révélant l'homme à lui-même, — (d) Jésus, l'exécuté, le condamné à la Croix (mais élevé et vengé par Dieu).

Le fait que ces quatre ébauches d'interprétation christologique du « phénomène Jésus » purent confluer, non sans corrections mutuelles, en un écrit canonique (le Nouveau Testament), dominé cependant par le kérygme central du Crucifié ressuscité, est le signe évident de la présence, commune et sous-jacente aux quatre courants, d'une profession fondamentalement une et unanime : à mon avis, c'est l'identification originale de Jésus avec le prophète eschatologique. Ce concept, avec toutes ses riches connotations (tout comme la vie elle-même de Jésus), se prête à des interprétations dans des lignes diverses. Dans la tradition deutéronomiste, « le Christ » (l'Oint) est en effet interprété comme « *l'inspiré de Dieu* », « *rempli de l'esprit de Dieu* », celui qui apporte « *la bonne nouvelle : Dieu va régner* » (un mélange de textes juifs, de Dt 18, 15 au Deutéro- et au Trito-Isaïe) : le prophète eschatologique plus grand que Moïse, celui « *qui parle avec Dieu face à face, bouche à bouche* » (Nb 12, 6-8 ; 33, 10-11), le juste souffrant. Le « dernier » (*escchatos*) que Dieu envoie, dit Marc dans la parabole des vignerons homicides, c'est son fils

26 Cf. I, pp. 357-388.

bien-aimé (Mc 12, 6) : le prophète eschatologique, plus grand que tous les autres envoyés, plus grand que Moïse même — en somme, plus grand que tout Israël. Ce concept-clé est rempli concrètement par la réalité vivante qu'était la venue historique de Jésus parmi les Juifs. C'est pourquoi je souligne que ces notions juives sont, d'une part, empruntées par les chrétiens à leur préhistoire juive, d'autre part, « *en même temps transformées, réajustées et corrigées de par leur application à Jésus* »[27]. Le concept de prophète eschatologique était effectivement capable d'être la matrice qui puisse porter tous les autres titres que le Nouveau Testament attribue à Jésus ; capable aussi d'en expliciter la valeur salvifique. En conclusion, on peut dire que la continuité entre le Jésus d'avant et celui d'après Pâques est assurée par la reconnaissance croyante que Jésus est réellement *le prophète eschatologique.*

2 de la mort de jésus à la proclamation chrétienne de sa résurrection

Le salut total et universel — auquel aspire tout cœur humain — me semble être rendu impossible à chacun de nous du fait de la mort. Salut dit *unification* (tout comme dans les langues romanes, dans lesquelles « *salus* » et « *sanitas* » signifient le salut complet de l'homme, « *Heil* », dans les langues germaniques, signifie : être tout à fait unifié, intégré, accompli : bien-être universel et total). Mais toute unification de l'homme semble, du point de vue de l'homme, se casser au moment de sa mort Ce qui, comme fin, devrait être accomplissement de toute la vie, l'intégration de la vie humaine, son unité et son unification totales, enfin sa consommation, est en fait la dissolution et la désintégration de l'homme concret. En tant qu'événement humain, la mort semble être la réduction de l'individu à un moment de la société ou de l'histoire — un phénomène qui passe définitivement, ne laissant de traces que dans la mémoire des autres. C'est cette réduction qui suscite dans l'humanité une protestation, consciente ou inconsciente, contre cette absurdité : le scandale de la mort *d'un humain.* Ce sentiment est ressenti d'autant plus fortement chez ceux qui, pour de très bonnes raisons humaines, refusent de se considérer comme éphémères, personnellement inessentiels, éléments remplaçables dans une histoire, elle-même pleine de sens et de non-sens. Néanmoins, la mort d'une personne humaine est l'indice de sa finitude corporelle. Même le néo-marxime s'en rend compte.

27. Cf. I, p. 17.

a la victoire dans la mort

Le fait que Jésus s'est réconcilié avec cette finitude radicale, et que dans le supplice de sa mort, il s'avoue réconcilié avec lui-même, avec les autres et avec Dieu, voilà qui nous donne à penser : à l'intérieur de notre histoire d'hommes, la libération et le salut total ne peuvent jamais être accomplis par quelque négation héroïque de notre finitude. La libération vraie ne semble à la limite possible que par la disponibilité de l'homme à refuser de mettre sur le même pied le bien et le mal, le vrai et le faux, même si on devient soi-même victime de ce comportement. Vue du côté de l'homme, la libération totale de l'homme implique essentiellement une réconciliation avec sa propre finitude, même dans l'engagement radical pour le prochain. L'homme ne semble pouvoir trouver son identité qu'en donnant sa vie pour les autres, parfois littéralement. Ce n'est pas dans la recherche de son identité, mais dans le don de soi-même à autrui que Jésus *a reçu* (pour ainsi dire par surcroît, et néanmoins de par ce don même, qui l'identifie) sa propre identité.

D. Soelle a écrit fort justement : « *L'amour de Jésus était radical en ce sens qu'il l'amenait à ne plus prêter attention aux conséquences que pouvait avoir son engagement pour sa propre vie* »[28]. Ici se manifeste l'impuissance critique des spéculations théologiques qui négligent de prendre en considération les circonstances historiques de la mort de Jésus et parlent de celle-ci « en soi », sans relation avec la conduite concrète de Jésus. Ces théologies sont alors obligées de donner à la mort de Jésus, tronquée de sa vie, toutes sortes de significations d'importance universelle et mondiale, qui, n'ayant plus alors de base dans sa vie, deviennent irréelles. Ne pas prendre en considération la praxis et le message de Jésus qui précisément l'ont conduit à la mort, aboutit en fait à une incompréhension de la valeur salvifique universelle de sa mort. A partir du moment où, comme R. Bultmann par exemple, on interprète la mort de Jésus comme une erreur tragique, un malentendu des Juifs ou des Romains, comme un concours malheureux de circonstances accidentelles, on a déjà privé cette mort de toute sa signification historique et salutaire. Partant, pour rester bon gré mal gré fidèle à l'Evangile, on se voit obligé de la remplir de significations « mythiques ».

28. D. SOELLE, **Atheistisch an Gott glauben,** Freiburg, 1968, p. 50.

la mort de jésus n'est pas un « hasard historique »

La mort de Jésus n'a nullement été un hasard; *d'une part,* elle fut la conséquence historique presque « fatale » du radicalisme de son message et de sa pratique vivante, par lesquels il démontrait que tout comportement du type « maître-esclave » est incompatible avec la pratique du Règne de Dieu. C'est le radicalisme de cette annonce, en tant que « théorie » impliquée dans sa pratique conséquente, qui, *d'autre part,* entraîna l'opposition mortelle de ses adversaires dressés contre l'exigence de ces volte-face inopportunes pour eux. Vue sous cet angle historique, la mort de Jésus est l'expression du caractère *inconditionnel* de son annonce et de sa pratique.

Cette inconditionnalité néglige les conséquences, presque fatales dans un monde brisé et égoïste, d'une telle attitude pour la vie propre de qui s'engage de telle manière. Jésus ne cherchait pas la mort, il ne voulait pas non plus la souffrance — Gethsémani contredit radicalement une telle supposition. Mais il était tellement engagé, de façon si entière, dans son annonce d'un Dieu qui a souci de l'homme et de son humanité, et il voulait en avoir une pratique si conséquente, que les suites fatales pour lui-même devenaient sans importance. C'est cette universalité radicale de sa volonté de salut pour tous, sans aucune exclusive, qui a éveillé une contre-réaction tout aussi radicale, bien connue, de « ce monde ». Vers la fin de sa vie, Jésus s'est rendu compte de cette « nécessité » historique (« inévitable » et pourtant libre) de l'opposition à son message et à sa pratique, qui voulaient et exigeaient le *bien-être* (au sens fort et total) de tous. Jésus acccepta cette finitude humaine, en mettant sa confiance dans le Dieu infini qui a toujours le dernier mot. Bien que le Jésus de l'histoire n'ait probablement jamais prêché sa mort comme événement de salut, cette mort sur la Croix, se passant dans des conditions bien précises et concrètes, est en fait et réellement, vu la trame de notre histoire de souffrance et d'injustice, une conséquence interne du message de Jésus et de sa pratique vivante, auxquels il tenait plus qu'à sa propre vie. La foi, exprimée dans les quatre évangiles, avait donc de bonnes raisons pour expliciter et interpréter cette conséquence intrinsèque. Dans les évangiles, ce sont les annonces de la Passion, mises dans la bouche de Jésus, qui donnent cette explication. A bon droit, car à l'intérieur de notre histoire de souffrance et d'injustice, cette Passion et cette mort sont d'une façon indirecte l'expression nette du radicalisme inconditionnel de Jésus, un radicalisme de bonté universelle qui dans notre monde cassé appelle presque fatalement une contre-réaction, elle-même radicale : la torture et la mort, — la seule arme qui reste à l'impuissance despotique.

édouard schillebeeckx

la mort de jésus, conséquence de la puissance irrésistible de l'amour et de la bonté

Dans la vie de Jésus, la proximité de Dieu est libérante. Ce qui se manifeste dans sa pratique : les malades guérissent, les grabataires marchent, les puissances démoniaques sont expulsées (Lc 7, 22-23). Dieu, le promoteur de tout bien, est « anti-mal » et « anti-souffrance ». Partant, là où Jésus apparaît vont surgir la libération et le salut, la bonté et le bonheur. Sa mort n'a pas été un hasard historique. En Jésus, la proximité de la puissance de salut universel de Dieu est rendue visible dans sa pratique de souci actif pour le prochain ; personne n'est exclu, bien qu'il montre une partialité désintéressée pour tous ceux qui souffrent, pour les écrasés et les opprimés, hommes et femmes. Que la souffrance soit suite d'un péché ou souffrance d'un innocent ne semble pas tellement intéresser Jésus. Il s'identifie à celui qui souffre : « *zaddiq* » — juste souffrant, ou coupable souffrant. Piété et justice, ou impiété et injustice ne mettent pas de limite à sa pratique : « *Il nous a aimés alors que nous étions encore pécheurs* » (Rm 5, 8). L'évanglise de Jean le dit à sa manière : « *Ni lui* (*l'aveugle-né*) *ni ses parents n'ont péché ; mais c'est afin que soient manifestées en lui les œuvres de Dieu* » (Jn 9, 3). Là se situe l'universalité, sans aucune exclusive, du message de Jésus et de sa pratique conforme au Règne de Dieu (même s'il limite en fait son action et sa venue au peuple juif, lui-même promesse de Dieu pour le monde entier). Dans la conduite de Jésus, la souffrance de l'autre est ressentie comme une mission et une charge personnelles. Sa mort est la conséquence de la puissance irrésistible de l'amour et de la bonté ; car, en effet, ou bien on se rend à cette puissance, ou bien on y résiste en prenant la seule arme qui reste : martyriser ce témoin de l'amour et le faire disparaître. Par cet acte les adversaires montrent au fond leur impuissance d'une manière indirecte, bien que réelle. Une telle vue était déjà présente dans l'Ancien Testament ; mais elle forme sans aucun doute le noyau du Nouveau Testament qui en témoigne : souffrir *par* les autres et *en faveur d'eux* est l'expression de la valeur inconditionnée d'une praxis qui prend parti pour le bien et résiste au mal sous toutes ses formes. Celui qui ne met pas de limite à son engagement pour le prochain, le paiera par sa vie — et cela vaut encore de nos jours. C'est avec cette condition humaine que Jésus mourant « se réconcilia ». Il préfère la mort à la trahison de son message et de la pratique qu'il implique ; cette réconciliation est grosse d'une contestation.

la résurrection de jésus, ratification divine de sa vie, redressement par dieu de l'injustice de son exécution

Il y a beaucoup de textes dans le Nouveau Testament — tous ceux qui font allusion à la souffrance du juste — dans lesquels il est dit clairement qu'un telle pratique est valable par elle-même, et non pas seulement par une ratification subséquente, même divine. Cette ratification divine n'est que la reconnaissance *publique* (dans la cour céleste de justice), proclamant que le serviteur souffrant *était déjà* dans sa vie et dans sa souffrance le Juste, l'Aimé de Dieu. La Résurrection de Jésus, acte de Dieu, *confirme ce qui* était *déjà présent* dans sa vie et dans sa mort. Dans ce sens, la Résurrection n'est pas une correction extérieure, une ajoute de par Dieu à ce qui manquait encore à la vie terrestre de Jésus, mais une dimension profonde bien que cachée de sa vie elle-même.

Mais il y a aussi des textes où la Résurrection apparaît comme une *correction divine* de la négativité qui se trouve dans toute mort, surtout dans l'exécution violente d'un juste (même si, du point de vue de Jésus, cette mort devient l'expression du caractère inconditionnel de son amour). « *C'est par la grâce de Dieu que sa mort est devenue un bénéfice pour tout homme* » (Hb 2, 9 b) ; de façon plus forte encore en Ph 2, 9 : l'élévation est, pour Jésus lui-même, un don et une grâce (« *echarisato* »). Si la Résurrection (entre autres aspects et dimensions qu'elle prend) apparaît comme la reconnaissance de la validité irréversible d'une vie donnée pour les autres, de là semble suivre qu'une telle pratique radicale (avec sa conséquence « fatale » dans notre histoire brisée) a en elle-même et par elle-même une valeur définitive, valable pour toujours, même indépendamment d'une ratification subséquente, d'où qu'elle vienne. On aime le bien pour lui-même. Dans ce premier sens, la foi en la Résurrection est en fait le résultat d'une évaluation de la vie de Jésus et de sa mort par les premiers chrétiens : leur reconnaissance de la valeur intrinsèque, définitive et irréversible, d'une telle vie et d'une telle mort, comme engagement inconditionnel pour la cause de l'homme comme cause de Dieu, et *vice-versa :* une cause qui relativise l'intérêt pour sa propre vie. Sous ce biais, la Résurrection est un aspect du radicalisme et de la valeur déjà inhérents au message et à la vie de Jésus ; de cette manière, elle est le côté caché, une dimension réelle, bien que voilée, présente dans la vie et la mort mêmes de Jésus.

Toutefois, ce point de vue réel n'est pas le dernier mot. Car, *pour qui* cette mort sur la croix, comme expression visible d'un amour radical, a-t-elle une valeur définitive ? Evidemment, tout d'abord pour tous ceux

qui y trouvent inspiration et orientation pour leur propre conduite en suivant Jésus. Mais pouvons-nous, en tant que croyants en Dieu, laisser Dieu en dehors du jeu ? Jésus a-t-il seulement lancé un grand rêve, dont le monde puisse vivre dans l'avenir ? Certainement, il l'a fait ; et c'est déjà un bienfait considérable ! Cependant, si sa pratique de promotion de tout bien et de résistance au mal est l'expression historique de ce qui est l'essence même de Dieu — pure positivité sans mélange de négativité, c'est-à-dire *amour,* — alors il s'en suit que cette conduite de Jésus est irrésistiblement valable d'abord « *coram Deo* », pour Dieu lui-même. L'accomplissement de cette pratique conforme au Règne de Dieu, c'est Sa cause, la révélation de Son propre être : « *Dieu est amour* » (Jn 4, 8 et 16). L'*amen* divin, donné à une telle praxis d'identification de soi-même avec les souffrances d'autrui, est de soi *divin, créateur.* C'est la ratification *de la personne même de Jésus,* la victoire de Dieu qui corrige ce que les hommes ont fait en exécutant ce Jésus. Dieu ne ratifie pas seulement de grands rêves, des idéaux ; il est *le Dieu des hommes,* le Dieu et le Père de Jésus-Christ.

b victoire sur la mort, « le dernier ennemi » : la résurrection

Il est remarquable que, partout où les gens parlent d'une survie dans le sens d'une vie « après la mort », cela se fasse toujours dans un contexte religieux. A part quelques philosophes de la Renaissance, et plus particulièrement encore, du siècle des Lumières (à l'époque où on pensait pouvoir fonder la survie sur des bases exclusivement anthropologiques, non-religieuses), la source de la croyance à la vie éternelle et donc à une certaine victoire sur la mort, a toujours été située dans la communauté de vie des hommes avec Dieu.

toute croyance en une survie a une source religieuse — y compris dans la philosophie grecque

Même chez les Grecs (malgré des interprétations divergentes), il n'en était pas autrement. Platon, qui emprunte en fait sa croyance en l'immortalité aux traditions de la religion grecque (*Phèdre* 246 d), maintient, dans son essai de trouver le noyau rationnel de cette croyance, sa source religieuse. Même pour lui, ce n'est pas le caractère spirituel de l'âme, strictement en tant que tel, qui est le fondement réel de l'attente rationnelle d'une survie, mais bien plutôt la circonstance essentielle que cette âme spirituelle est elle-même « une participation *aux Idées éternelles* » (*Phédon* 78 b). Le lien de l'âme *avec le divin éternel* est pour Platon la raison propre de sa conviction concernant une nouvelle vie après la mort.

Aristote ne connaît pas *ce* lien divin, tout en acceptant la spiritualité de l'âme. Mais de façon conséquente, il laisse disparaître toute la personne humaine lors de la mort (nonobstant son désir de survivre). Cela donne à penser. Le noyau de l'argumentation grecque ne diffère pas tellement *dans sa structure formelle* de l'argumentation chrétienne. La différence fondamentale d'avec la tradition judéo-chrétienne est la suivante : la communion de vie des hommes avec Dieu n'est pas considérée par cette tradition comme nécessairement donnée par et enveloppée dans l'ontologie anthropologique ; elle est un don de Dieu souverainement libre, fondé dans un événement gratuit : le don que Dieu fait de Lui-même à la foi des hommes. Ceux-ci peuvent l'accepter, le refuser ou le laisser de côté par manque d'intérêt. Les différentes manières dont on se représente la vie après la mort sont plutôt accidentelles ; elles remontent en fait à des différences anthropologiques entre le Sémite et le Grec (particulièrement en ce qui concerne leur point de vue par rapport à la corporalité humaine — différences souvent exagérées, on doit l'avouer). La communion avec Dieu, confessée comme inspiration, source et contenu de l'existence de l'homme, est le seul climat dans lequel la croyance en une survie a pu prendre naissance historiquement (bien que par là, il ne soit pas contesté que pour la raison humaine, le fait d'être une personne donne suffisamment de motifs pour poser au moins, d'une manière justifiée, *la question* de la vie après la mort). Hors d'une perspective religieuse, cette attente est délaissée par l'humanité, comme on se délivre d'un beau rêve mal fondé : pure projection qui ne porte sur rien. En effet, l'expérience humaine moderne areligieuse (même dans une perspective personnaliste) repousse l'idée de la survie. L'histoire de l'humanité ne semble pas nous donner d'indices d'une espérance non religieuse d'une vie éternelle, de quelque manière qu'elle soit articulée (bien qu'en notre temps s'ébauchent des tentatives de dire quelque chose sur la survie humaine à partir de bases scientifiques, comme par exemple le contact para-normal avec les morts : l'idée sécularisée de survie — passablement banale).

La relation entre la communauté de vie avec Dieu et la survie nous montre surtout que la victoire sur la mort n'est pas considérée par l'homme comme une exigence venant de l'homme, mais comme un don particulier venant de Dieu. Une telle vision de la mort n'est pas purement anthropologique, elle a un fondement religieux. Il s'agit d'une libération, de l'ouverture d'un nouvel espace de vie par Dieu : libération de toute négativité aliénante et installation dans une vie non-aliénée.

la question de la survie dans le judaïsme

Cependant, cette intuition religieuse de la connexion intrinsèque entre la communauté de vie avec Dieu et la vie après la mort a connu une longue histoire dans le judaïsme. Dans la compréhension religieuse, particulièrement dans la compréhension juive de la *vie,* la mort n'est pas seulement une séparation d'avec le milieu de vie terrestre, une séparation de ses proches, mais c'est avant tout la fin *de tout* et *donc,* dans son noyau le plus profond, une séparation d'avec Dieu : la fin de la communauté avec Dieu ; et, par là et à cause de cela, la fin de toute participation à l'humanité et à la création — le néant.

Aussi longtemps que l'homme individuel se développait dans la collectivité du peuple de Dieu, la mort ne faisait pas problème du point de vue religieux. Chaque homme individuel sortait à son heure de la vie du peuple ; mais l'Alliance de Dieu, sa communauté de vie avec le peuple restait indéfectible. L'intuition du lien indéfectible entre la communauté de Dieu et la survie (du peuple) restait inaltérée. Cependant, à partir du moment où, à l'intérieur de l'esprit social du peuple, la conscience de la valeur individuelle de la personne humaine devint plus aiguë (par suite de toutes sortes de médiations socio-culturelles), la mort — déjà expérimentée comme séparation d'avec Dieu — devint pour le croyant un événement écrasant et incompréhensible : elle était sentie comme perte de Dieu, centre de la vie religieuse, source et inspiration de la conduite responsable des Juifs religieux. Cela devenait pour celui qui avait mis sa confiance en Yahvé, une pensée insupportable et torturante. A la longue, cela devint une absurdité, en contradiction avec le sens même d'une communion de vie avec l'Eternel ! Cette idée est incompatible avec une vie de rencontre avec Dieu. Il en sortit, quelques siècles avant Christ, la croyance juive que le juste, serviteur fidèle de Yahvé, reste, malgré sa mort, entre les mains de son Dieu. Cette confiance en Dieu fut exprimée par les psalmistes après l'Exil avec une rare ferveur. Face à la radicalité de la mort, ils lancent le « *malgré* » de la foi religieuse (Ps 49, 16 et 73, 24-26). Plus tard, dans certains milieux, cette confiance non encore articulée trouva des catégories et des images pour formuler son contenu : la Résurrection à la fin des temps de tous les justes de Yahvé ; alors que dans d'autres milieux elle prit la forme d'une croyance en un « enlèvement » ou une « assomption » auprès de Dieu. La base religieuse est partout la même, les images anthropologiques de l'homme peuvent être divergentes. La puissance critique de toutes ces intuitions vis-à-vis de la mort émanait de la conviction religieuse que la mort, si brutale qu'elle

soit, ne peut briser la véritable union de vie avec le Dieu vivant, qui a pris de surcroît l'initiative de cette communauté de vie. Dans cette perspective, le règne de la mort n'a pas le dernier mot sur notre histoire. Vivre avec Dieu est plus fort que la mort.

en christianisme : la résurrection de jésus, victoire sur la mort

Cette délicate mais solide confiance reçut dans le christianisme un fondement nouveau et inattendu de par la foi en la Résurrection déjà accomplie en Jésus. En tant que *ratification divine* de sa personne, de son message et de sa pratique de vie, la Résurrection de Jésus est l'approbation divine de l'amour de Jésus pour Dieu et les hommes, jusqu'à la mort. En tant que *correction divine* de la négativité, inhérente à toute mort, même celle d'un juste souffrant, serviteur de Dieu, la Résurrection est l'installation par Dieu de Jésus dans un mode de vie renouvelée, indéfinissable, auprès de Dieu : *sur-vie,* au sens fort.

La conviction que Jésus était le prophète eschatologique, qui parlait avec Dieu face à face, bouche à bouche, poussait les premiers chrétiens à affirmer que la puissance qu'a la mort de séparer de Dieu était brisée dans le cas de cet homme, dans le cas de Jésus, ce grand amoureux de Dieu : sa mort était la victoire sur la mort. Sa communion de vie avec Dieu est tenue en mains par Dieu lui-même, et de son côté le Juste souffrant, Jésus, ne lâche pas la main de Dieu : c'est là l'unique fondement de la Résurrection non retardée de Jésus. C'est en même temps le commencement d'une nouvelle présence de Jésus parmi nous dans l'Esprit.

Il est difficile de nier que, par cette foi, la mort change radicalement de sens. La mort d'un juste souffrant est par rapport à la mort « séculière » un événement tout à fait différent, tout en gardant son caractère absurde. Prise en elle-même, la mort est un événement qui résiste à l'effort de toute théorie pour la rendre intelligible, à celui de toute praxis pour la vaincre. Le chrétien confesse cependant que cette évidence naturelle et expérimentale n'a pas le dernier mot, et qu'il y a aussi des évidences religieuses. Sa propre expérience, celle d'une communion vivante avec Dieu sur les traces de Jésus, contredit l'absurdité finale de la mort. Ici est en jeu, non pas une *expérience* humaine face à une *théorie,* non fondée et non vérifiable, mais une *expérience humaine réelle* face à une *expérience religieuse réelle.*

3 comment le savez-vous ?

Comment les premiers chrétiens en arrivèrent-ils à savoir que Jésus était ressuscité, et non qu'il devait ressusciter à la fin des temps ?

La confession probablement la plus ancienne du christianisme pré-néotestamentaire est, à mon avis, la foi dans la Parousie de Jésus (cf. *supra* : le « credo » du *Maranatha*). Ce type de credo est tout proche de l'idée de l'identification de Jésus au prophète eschatologique messianique. La *Parousie* de ce prophète, c'est la venue même du Règne de Dieu. La foi en la *Résurrection* me semble postérieure, bien qu'elle soit déjà implicite dans cette attente de la Parousie. Si Jésus est *Celui qui va venir*, il doit être vivant auprès de Dieu (Pâques et Ascension) comme notre salut ou sa présence parmi nous (Pentecôte).

Les premiers disciples, tout comme Jésus, vivaient probablement dans la conviction qu'avec la venue et le départ de leur maître, le début des temps eschatologiques était commencé. De quelle manière, on ne le savait pas au juste. La « crise » de ce type de credo est bien formulée dans un texte assez postérieur, mais suggérant des questions déjà anciennes : « *Où est la promesse de son avènement ? Depuis que les pères sont morts, tout demeure comme au début de la création* » (2 P 3, 4).

l'expérience du salut donné en jésus ressuscité précède la réflexion sur sa personnalité et son être intime

On peut dire que c'est seulement après la mort de Jésus qu'a commencé formellement l'interprétation christologique de sa vie ; et cela s'est fait sur la base d'une expérience sotériologique : expérience du salut comme donné en Jésus. C'est dire qu'il y a une priorité de la *sotériologie* (explication doctrinale de cette expérience de salut) sur la *christologie* (réflexion sur la personnalité, l'être profond de Jésus). La christologie est une explicitation de la sotériologie, et non l'inverse. C'est dans le contexte du Règne de Dieu comme salut pour l'humanité que doit s'ébaucher la christologie. Comment cette christologie, implicite dans l'expérience sotériologique, a-t-elle été explicitée par les premiers chrétiens ? Car cette expérience sotériologique a été bouleversée durant un certain temps par la mort de celui en qui les disciples voyaient le prophète eschatologique apportant le salut à Israël. Dans le tome premier, mon hypothèse est la suivante : quelles qu'aient pu être la fonction du tombeau vide dans le récit du Nouveau Testament et la signification historique des éléments visuels dans les récits d'apparitions, la foi chré-

tienne en la Résurrection de Jésus ne peut avoir son *fondement* dans la constatation éventuelle d'un tombeau vide (même si cela est historiquement probable), ni dans les éléments visuels exprimés dans le Nouveau Testament en termes de : « *nous l'avons vu* ». D'autre part, on ne peut nier que le Nouveau Testament affirme un lien intrinsèque entre l'affirmation chrétienne de la Résurrection de Jésus et ce qu'il veut exprimer par les récits d'apparitions. Mais il est tout de même remarquable que le contenu *verbal* de tous ces récits d'apparitions soit rempli par la christologie et l'ecclésiologie de chacun des évangélistes narrateurs de ces récits. De plus, Paul utilise la même terminologie classique (« *ôphtè* » : il s'est donné à voir) ; et pourtant, Paul, selon la teneur de tout le récit, n'a pas *vu* du tout Jésus. Tout ce qu'il a vu, c'est de la lumière, et il a entendu une voix (qui de plus, dans les trois narrations qu'en donnent les Actes, dit chaque fois des choses très différentes — voir Ac 9 ; 22 ; 26). Tout ceci nous montre déjà que nous ne devons pas faire dire aux textes ce qu'ils n'entendent pas dire. (Il est remarquable en outre, que dans le symbole de foi apostolique, la Résurrection soit solennellement affirmée, tandis que le symbole garde le silence sur les apparitions). C'est pourquoi il nous faut avant tout bien nous souvenir de ce que le Nouveau Testament a l'intention de dire catégoriquement. Voici ce qui me semble certain :

— (a) La foi en la Résurrection n'est pas une invention d'hommes, mais une révélation gratuite de Dieu en Jésus et par lui (voir par ex. Ga 1, 1-16 ; Mt 16, 16-18) ; — (b) cette grâce n'est pas magique (ou un charivari à grand spectacle) ; elle s'avère opérante dans des réalités psychologiques et des expériences religieuses d'hommes et par elles (de toute façon, ce que le Nouveau Testament nomme « les apparitions » renvoie à des expériences d'hommes !). C'est pourquoi je dis que *ce qui est signifié* par le récit des apparitions n'est pas, sans plus, le fruit d'une réflexion des disciples sur le Jésus prépascal ou une pure évaluation de sa vie sans expériences *nouvelles* [29], bien que cette évaluation méditative y joue un grand rôle. L'aspect gratuit de « grâce », se manifestant dans tout le complexe de leurs expériences interprétatives, est présenté par le Nouveau Testament dans *l'image verticale* d'une apparition du Jésus céleste *venant à eux,* et nullement comme un fruit de leur fantaisie. L'initiative vient du Christ ; eux, les disciples, la subissent. Ce ne sont pas eux qui inventent, c'est le Christ qui se montre en Ressuscité. Voilà le récit concret de *ce qui* était pour eux l'expérience d'une grâce bouleversante. Mais est-ce que cela

29. Cf. I, p. 347.

veut dire réellement qu'ils ont vu le Christ, *comme Pierre voyait Paul ?* La réflexion théologique n'a pas, d'une part, le droit de poser des frontières aux possibilités de Dieu, qui transcende toute spéculation humaine critique ; d'autre part, elle ne peut pas non plus glisser des représentations humaines naïves dans l'Ecriture. Tout a priori, comme tout manque de critique, font violence aux textes tels qu'ils se présentent.

la foi en la résurrection trouve son fondement dans l'expérience pentecostale : jésus est vivant auprès du père et au milieu des disciples

C'est un fait que certains Juifs, y compris des Juifs chrétiens, ont compris la résurrection d'un *corps* à peu près comme la réanimation d'un *cadavre* (le thème du tombeau vide n'est pas étranger à cette tradition). Mais on ne peut fonder une foi responsable en la Résurrection de Jésus sur un tombeau vide (même si c'est un grand et beau symbole du fait que les chrétiens ne doivent pas chercher leur maître mort dans un cimetière).

La mort de leur maître mit fin à la vie commune entre les disciples et lui ; ce qui est encore renforcé par le fait qu'ils avaient abandonné leur maître à l'heure critique, tandis qu'ils savaient que Jésus avait à cœur que ses disciples « le suivent ». « *Ils s'enfuirent* ». Cependant, peu après, ces mêmes disciples, bouleversés par l'exécution de Jésus, commencent à proclamer que leur maître était ressuscité d'entre les morts. Pour l'historien, la question surgit alors, inévitable : que s'est-il passé pendant le temps séparant la mort de Jésus de cette annonce proclamée par l'Eglise naissante ? Comment ce redressement a-t-il pu se faire ? Certains disent : c'est l'événement de la Résurrection lui-même qui explique tout. Mais comment les disciples le savaient-ils ? La Résurrection elle-même est en effet un événement au delà des frontières de la mort, et personne n'a pu y assister, de par la nature métahistorique de cet événement. Contrairement à certains apocryphes, le Nouveau Testament, et à bon droit, ne dit rien sur l'événement de la Résurrection en tant que tel. Il parle seulement d'une *apparition* de Celui qui est ressuscité, d'une *manifestation* du Ressuscité aux disciples. C'est dans ce contexte que je dis : Pâques et la Pentecôte ne font qu'une réalité indissoluble ; le Christ auprès du Père (Pâques, Ascension) est parmi les siens, qui se trouvent dans ce monde (Pentecôte). En le formulant de façon un peu concise, je dirais que c'est seulement par la Pentecôte (expérience de foi de la présence du Christ vivant) que les disciples savent que Jésus est ressuscité (Pâques et Ascension).

cette expérience pentecostale est elle-même très riche et complexe

Mais cette expérience pentecostale de la présence vivante de Jésus parmi eux enveloppe, à mon avis, tout un complexe d'expériences après la mort de leur maître. Celui qui a d'abord reçu le choc déconcertant de l'arrestation et de l'exécution de Jésus et néanmoins, un certain temps après, le proclame unique et universelle source du salut, a sans doute subi un bouleversement assez considérable. Cela, l'historien, même non croyant, doit le reconnaître. Ce retournement a-t-il été brusque, subit — et alors, à cause de quoi ? Ou doit-on parler d'un processus ? En tout cas, tous les évangiles parlent, d'une façon ou d'une autre, d'un *doute initial.* Cela suggère plutôt un certain processus aboutissant finalement à la foi en la Résurrection. Est-ce seulement après la mort de Jésus que les disciples pénétrèrent vraiment le sens de ses paroles : « *Repentez-vous... le Royaume de Dieu est tout proche* » ? N'est-il pas probable que la mort du Juste souffrant ait transformé en évidence suprême le soupçon des disciples, pressentant en Jésus le prophète eschatologique ? Il est en effet remarquable qu'apparaisse — surtout chez Marc — un lien mystérieux entre le reniement des disciples, lors de l'arrestation de Jésus, et les récits d'apparition (Mc 14, 28 ——> 14, 29-31 ——> 16, 7). Ce n'est pas tellement le remords d'avoir abandonné Jésus qui est ici en cause : Marc lui-même rapporte que, dès avant la mort de son maître, « *Pierre pleura amèrement* ». Ce qui est en jeu dans tout ce processus de retournement, c'est la « *metanoia* » au sens fort, c'est-à-dire le processus de la conversion à la vie *chrétienne,* fondé sur la reconnaissance décisive qu'il n'y a de salut que dans cet homme, Jésus, reconnu maintenant d'une façon définitive, comme l'Oint de Dieu, le Christ : Celui qui, de par Dieu, est notre salut. C'est là l'expérience pascale, en même temps que pentecostale.

Dans tout ce processus aboutissant à la proclamation que ce Jésus, qu'ils ont fréquenté, honoré et aimé, est vraiment le Christ, c'est-à-dire le salut définitif de Dieu pour les hommes, plusieurs facteurs sont en cause.

D'abord la mémoire critique et agissante du message de Jésus concernant le Règne de Dieu comme salut pour tous les hommes, le Règne de ce Dieu qui ne met pas de réserves à son amour inconditionné : « *Il nous a aimés, alors que nous étions encore pécheurs* » (Rm 5, 8) ; ensuite le pressentiment, gros d'attentes, que c'était lui le prophète eschatologique ; ensuite leur réflexion méditative sur le sort du *juste* souffrant biblique et du *prophète* souffrant du fait de son peuple et en faveur de lui, etc. Tout cela a joué ; la structure même des quatre évangiles le montre :

en se souvenant de Jésus et en racontant sa vie, ils proclament en même temps que le Christ est vivant parmi eux. Tout ce processus de « *metanoia* » des disciples, vécu aussi comme un pardon général de tous leurs péchés, aboutit à leur confession : Dieu s'identifie avec les rejetés, les damnés de la terre ; c'est en ce Jésus qu'il s'est révélé. De par sa mort et sa présence nouvelle au milieu de nous, nous le savons maintenant.

la résurrection ne se réduit pas à la foi en celle-ci

Certaines publications ont tendance à identifier la Résurrection de Jésus à *la foi en* cette Résurrection et au renouveau de vie et d'espérance des disciples. Dans mon livre, je me distancie de telles opinions. Mais, au lieu de les déclarer hérétiques, sans plus, il me semble préférable de se demander s'il n'y aurait pas dans cette ligne à découvrir un aspect laissé de côté par les christologies classiques. Autrefois, la Résurrection fonctionnait assez souvent comme un « fait en soi », sans aucune relation salutaire avec nous autres, hommes. Elle était affirmée d'une manière « objectiviste » et dans une perspective avant tout apologétique. Contre cet empirisme objectif selon lequel on pourrait avoir connaissance de la Résurrection de Jésus en dehors de la foi, il y a en réalité place pour une réaction. D'après les récits synoptiques des apparitions, Jésus n'est pas « *apparu au monde* » ou à des non-croyants, mais seulement à des « *croyants* » (voir aussi Jn 14, 19). Ceci doit nous faire réfléchir.

La Résurrection ne peut être identifiée à la foi en la Résurrection, mais on ne peut pas non plus séparer les deux. L'intention de mon livre est de montrer l'implication réciproque de l'aspect objectif et de l'aspect subjectif de la foi en la Résurrection, contre toutes les interprétations unilatérales, soit objectivisantes, soit subjectivisantes.

le concept intégral de résurrection : présence salvifique du christ dans son église

« L'objet » (la Résurrection réelle de Jésus, son élévation auprès de son Père) et « le sujet » (l'expérience de foi exprimée dans les récits des apparitions) ne peuvent être séparés l'un de l'autre. Sans expérience de foi chrétienne, il nous manque l'organe capable de saisir le Christ ressuscité. Et inversement, sans la Résurrection de Jésus lui-même, il n'y a pas d'expérience pascale. *L'événement pascal,* c'est cette *expérience* pascale des disciples, mais celle-ci a sa source dans le Ressuscité. Que Jésus soit ressuscité ne veut pas dire exclusivement qu'il a été réveillé d'entre

les morts par Dieu, mais, en même temps et aussi réellement, que Dieu lui donne une communauté dans laquelle le Ressuscité est présent : les siens, qui se rassemblent de nouveau et deviennent son Eglise. Cela implique que la Résurrection de Jésus est *en même temps* sa présence céleste *parmi nous.* C'est à cause précisément de cela que la Résurrection de Jésus a intrinsèquement une valeur salvifique pour nous-mêmes : elle est la présence salvifique du Christ dans son Eglise. Et c'est précisément par le truchement de sa présence renouvelée parmi eux que les disciples prirent conscience que leur maître devait être ressuscité. C'est là le sens profond des récits d'apparitions, présentés il est vrai d'une manière assez massive. Sa Résurrection est à la fois envoi de l'Esprit et rassemblement des disciples dispersés. En ce sens, c'est en sa racine la formation de l'Eglise de Dieu en Christ. D'auprès du Père, Jésus est présent d'une nouvelle manière, indéfinissable, auprès des siens. C'est à travers l'expérience de cette présence auprès d'eux et du renouvellement de leur vie, qui en était la conséquence, que les disciples sont arrivés à leur foi christologique en la Résurrection de Jésus. J'ai donc voulu éviter le Charybde et le Scylla et de *l'empirisme* et du *fidéisme.* La Résurrection de Jésus et sa présence céleste parmi les siens sur la terre sont les *aspects* d'une seule et même réalité, de sorte que c'est dans la présence renouvelée de Jésus et par elle que les disciples savent ce qui est arrivé à Jésus lui-même : Il est ressuscité ! Je ne vois pas d'autres voies. C'est cette structure de la foi chrétienne que les récits des apparitions nous font voir : « *Ce jour-là* (c'est-à-dire le jour de Pâques), *vous comprendrez que je suis en mon Père, et vous en moi, et moi en vous* » (Jn 14, 20 et 14, 23b). L'événement pascal est pour les disciples le baptême en l'Esprit par l'« *Agneau-prophète* » qui enlève les péchés du monde ; et du même coup, par ce baptême, les disciples sont envoyés dans le monde pour continuer « *le servie de la réconciliation* » (2 Co 5, 18) inauguré par Jésus-Christ (les récits des apparitions parlent tous de la *mission* des disciples).

le schème des « apparitions » : raisons de son emploi — valeur et limites de celui-ci

On pourrait objecter : fort bien, mais pourquoi parler de tout cela en termes d'*apparition* ? L'antiquité s'y retrouvait peut-être aisément ; mais pour nous, ce mode d'expression n'est-il pas devenu pratiquement incompréhensible ? C'est bien en effet le cas, à mon avis. Dans la culture antique, le phénomène de l'apparition était passablement courant. Il semble même être devenu, à l'époque de Jésus, un schème du judaïsme hellénis-

tique de la Diaspora pour exprimer la conversion éclatante d'un païen à la foi juive. En tout cas, la conversion de Paul est décrite selon ce schème, au moins dans les Actes. Paul lui-même, pour sa part, assimile sa conversion surprenante à ce qu'ont vu les grands apôtres : lui aussi, «*il a vu le Christ*» (tandis que la narration des apparitions aux autres apôtres diffère considérablement de celle de l'expérience de Paul). Donc le mot-clé : «apparition» peut couvrir des expériences fort différentes, mais fondamentalement unes : le processus de la reconnaissance surprenante de Jésus comme Christ, salut de Dieu pour l'homme.

Mais faut-il, à cause de cela, nier tout élément visuel dans cette expérience pascale ? Il faut bien avouer d'une part que les éléments constants d'un modèle (ou d'un récit) stéréotypé n'appartiennent pas forcément tous au modèle en tant que tel ; ils peuvent être aussi des éléments des événements racontés. Compte tenu de la culture antique, il n'y a pas de bonnes raisons de contester, dans le cas des premiers chrétiens, la présence d'éléments visuels dans leur expérience pascale. La grâce pascale capta leur cœur et leur sens, et les sens par le cœur et l'esprit. Ce serait en effet faire preuve de rationalité bornée que de dépouiller cette expérience de tout aspect émotif. Il me semble que pour ces gens, les émotions prenaient facilement des formes visibles (le schéma existant le montre déjà). Mais le noyau de l'affaire n'est pas à chercher dans ces épiphénomènes : ceux-ci sont *le signe et l'indice* de ce qui leur arriva en réalité : l'expérience de la Présence salutaire de Jésus au milieu des siens sur terre.

C'est cela qui est en jeu : la révélation du Christ ressuscité. L'expérience de *metanoia,* telle que les disciples l'ont vécue après la mort de Jésus et qui, à l'aide de la grâce, les fit devenir chrétiens, n'est-elle pas forcément vécue de façon extrêmement émotive ? Ainsi se réalisa ici de manière inexprimable le «*pati divina*», base d'un nouveau rassemblement des disciples et de la transformation de leur vie.

la croyance en une survie est-elle une évasion ?

A la condition d'être conséquente avec elle-même, l'optique chrétienne de la Résurrection, impliquant qu'est brisée la puissance de la mort, a une force critique et une créativité sans pareilles. La foi en la Résurrection, loin d'être une fuite dans l'au-delà, nous renvoie à notre vie présente dans le monde. En effet, c'est précisément, nous l'avons vu, un certain style de notre vie d'aujourd'hui qui constitue la source de l'espérance d'une survie. En effet, cette source se trouve avant tout dans la communion actuelle de vie avec Dieu, communion manifestée dans l'amour radical du prochain.

L'espérance d'une survie ne fait pas échapper au présent : ce serait l'abolition de son propre fondement. C'est précisément la densité religieuse de la vie présente dans le monde qui seule est capable d'ouvrir une perspective sur un avenir transcendant la mort. C'est en effet dans le présent que s'accomplit cela même qui, de par sa bonté intrinsèque et irréversible, sera ratifié par Dieu ; de même ce qui, de par l'absence de bonté, ne pourra pas être confirmé par Dieu, le promoteur de tout bien et l'adversaire du mal et du non-sens. La foi en la Résurrection donne au chrétien une liberté inébranlable et une franchise capable de se mesurer avec « *les puissances de ce monde* » (Eph. 6, 12-13).

La vie de Jésus, l'exégète de Dieu et le praticien de la conduite conforme au Règne de Dieu, n'a pas sa source et son inspiration dans le rêve utopique d'un salut eschatologique clairement préconçu, ni dans l'attente d'une Résurrection consolante. C'était plutôt dans sa propre pratique, fragmentaire et située, « *passant en faisant le bien* » — en guérissant, en libérant les opprimés écrasés par les puissants de ce monde, en réconciliant les non-réconciliés — qu'il entrevoyait une vision lointaine de salut total, définitif et universel : le Royaume de Dieu. En ce sens, Jésus voyait dans son propre comportement une *anticipation orthopratique* d'un salut à venir un jour pour chacun et pour tous.

III

« mais toi, qui dis-tu que je suis ? »

Ceci, en fait, est plutôt le thème essentiel du second tome. Il était impossible, à cause de l'ampleur de l'ouvrage, d'inclure tout le second tome avant la quatrième partie du premier. C'est pourquoi j'ai été obligé de faire une synthèse provisoire dans le tome premier, sous forme condensée[30]. Je suis bien conscient que ce procédé comporte toutes sortes d'inconvénients. En fait, avant la quatrième partie du premier tome, il faut insérer presque tout le second tome.

Quand l'homme change, quand l'image de l'homme et du monde change à cause de nouvelles expériences signifiantes, ce qu'il expérimente comme salut et bonheur change aussi ; en même temps, il découvre de nouvelles aliénations là où, auparavant, il ne les remarquait pas. Le problème est alors : comment le salut de Dieu en Jésus et par lui, comment donc *ce qui* fait que nous avons encore besoin de Jésus au vingtième siècle,

30. Cf. I, pp. 509-598.

comment cela peut-il être traduit en des termes correspondant à nos attentes à nous, à nos conceptions de la libération et du salut, à notre perception de nos aliénations humaines ? Comment pouvons-nous et devons-nous parler de Jésus en catégories de notre univers mental sans que, pour autant, le salut que le Christ nous apporte au nom de Dieu soit taillé à la seule mesure de nos attentes peut-être sujettes à caution ?

raisons du malaise actuel de nombreux chrétiens

Le problème de nombreux chrétiens, leur crise, ne vient pas tellement du fait que les temps ont changé, ni du fait qu'ils posent les nouvelles questions de leur époque. La crise est à chercher plutôt, d'une part, dans le fait que comme salut et grâce, le Christ nous est encore prêché en des termes qui ne sont plus l'expression adéquate de nos expériences à nous, ou qui de toute façon fonctionnent d'une autre manière que dans le passé ; la crise tient d'autre part au fait que nous ne semblons plus capables — en paroles et en actes — de donner « *raison de l'espérance qui est en nous* » (1 P 3, 15). Bien entendu, il existe aussi de fausses adaptations. Et on devra se souvenir que le service des chrétiens dans le monde est un service de Dieu : « religion ». Ce qui veut dire : c'est seulement dans la mesure où nous remplissons notre tâche spécifiquement chrétienne et religieuse que nous rendons en chrétiens un service au monde, au lieu de lui proposer simplement une doublure de ce qu'il fait déjà, et probablement fort bien.

Dans le premier tome de mon ouvrage, je me suis borné à esquisser les frontières des théories christologiques, tant vers le haut que vers le bas, en donnant des points de repère, en délimitant pour ainsi dire le cercle à l'intérieur duquel chaque croyant, inspiré par sa propre expérience humaine et chrétienne et guidé par la grande tradition de l'expérience chrétienne, peut trouver lui-même le Nom aimé, comme le font ceux qui s'aiment. En outre, j'ai mis l'accent sur le fait que l'on peut passer à côté de la signification salvifique de Jésus non seulement par sous-estimation : Jésus *n'est qu'*un prophète, *n'est qu'*homme ; mais aussi par des sur-théorisations et des définitions trop avancées et précises, notamment de par la richesse mystérieuse de la personne de Jésus-Christ et, d'autre part, de par l'impuissance de notre réflexion, même religieuse. Ici, sainte crainte et réserve intellectuelle sont à leur place. En tout cas, nous ne pouvons pas *partir* du mystère de la Trinité ; il faudra au contraire éclairer les contours de ce mystère comme *implication* du mystère sotériologique qui est Jésus de Nazareth. Sinon, les chrétiens courent le risque

d'adhérer de manière déguisée à un trithéisme, scandale non seulement pour nos frères juifs et musulmans, mais aussi pour la religiosité moderne.

universalité du salut

La foi des chrétiens au salut universel donné par Dieu en Jésus est :

1) Une affirmation de foi sur la base d'une expérience interprétative de Jésus, élaborée par une tradition déterminée : la tradition judéo-chrétienne. Il ne s'agit pas d'un fait objectivement constatable, bien que la foi veuille affirmer par là une *réalité* ; mais cette affirmation est aussi une affirmation de foi, vécue comme réponse à la révélation divine.

2) Ce message chrétien est universel, parce que Jésus, dans le fiasco de sa vie qu'il remet au Dieu qu'il nomme son Père et aussi le nôtre, nous *renvoie* au Dieu vivant, le Dieu de tous les hommes et de toutes les religions ; et parce que dans son comportement, sa vie et sa mort, Jésus met en jeu la problématique fondamentale et universelle de la vie humaine : l'histoire humaine pleine de sens et de non-sens, histoire de souffrance et d'injustice.

3) Cet Evangile est universel, parce qu'en Jésus, confessé comme Christ, il s'agit du salut (thème de toute l'histoire humaine) au sens fort, définitif et complet, universel, c'est-à-dire pour chacun et pour tous, — pour l'homme en tant que personne, en tant qu'être corporel et social, pour l'homme qui est le frère de l'autre, qui est en outre un « *homo faber* », un « *homo ludens* », un « *homo emancipator* », un « *homo oeconomicus* », un « *homo contemplativus* », un « *homo eroticus* », un homme enfin qui désire la justice, l'amour et la libération de son angoisse face à la vie et à ses péchés ; — salut, finalement, pour tous les hommes dans le présent, dans le passé et dans l'avenir, pour les morts et les vivants.

4) Un salut universel qui, à cause de cela, peut et doit être annoncé comme « Bonne Nouvelle » à tous les hommes, pas seulement par la prédication, mais par la prédication comme moment interne d'une pratique conséquente de « *la suite de Jésus* » sur la voie de la libération et de la réconciliation effectives — un message qui peut être proclamé sans aucune discrimination à l'égard de tout ce qui est bon, beau, vrai, fécond ; et même, sans aucune dscrimination vis-à-vis de toute valeur religieuse authentique rencontrée en dehors de l'Evangile. Tout ceci implique que l'Evangile annoncé par les communautés chrétiennes, à condition d'être vécu de façon cohérente, peut proposer une voie de vie qui est en son

essence un enrichissement de l'expérience humaine et de notre monde humain.

jésus est-il dieu, oui ou non ?

Cette question, des fidèles inquiets nous la posent souvent. Commençons par dire que cette question sous-entend souvent que ceux qui la posent prétendent mieux savoir qui est Dieu que qui est l'homme-Jésus ; alors que, précisément, toute la signification de l'homme-Jésus est de nous révéler qui est Dieu, et tout particulièrement ce qu'Il est pour les hommes et pour leur salut. Ces gens font en quelque sorte usage d'une notion extra-chrétienne de Dieu, et se demandent alors si elle est applicable à Jésus. Mais justement, ce n'est pas ainsi que les choses se présentent.

Jésus est défini dans son être humain par sa relation au Père ; en d'autres termes, l'existence de Jésus, dans sa réalité la plus profonde, est constituée par son lien personnel avec le Père. Sans nul doute, notre relation de créature face à Dieu, elle aussi, est essentielle à notre condition d'homme; mais elle ne définit pas notre nature dans son humanité comme telle. En Jésus il en va tout autrement. D'une part, Dieu ne saurait être « défini », pour ainsi dire, qu'à partir de termes qui relèvent de Jésus de Nazareth ; d'autre part, Jésus ne peut être « défini » comme homme, dans la plénitude de son humanité, que dans les termes mêmes de sa relation unique à Dieu, le Père. Ainsi Dieu fait-il bien partie intégrante de la définition de l'homme-Jésus, disant qui il est et ce qu'il est. Je ne sais s'il est possible de formuler ceci théoriquement d'une façon encore plus précise, et j'hésiterais même à le tenter. Ce que je sais, c'est que, en dehors de Jésus, il n'existe aucun être humain, aucun prophète, dont l'humanité même soit déterminée, intérieurement et essentiellement, par sa relation de personne à Dieu, le Père. Dieu lui-même transcende cependant sa propre révélation, dépasse même la plus haute et la plus décisive qu'il ait jamais faite de lui-même, à savoir l'homme-Jésus. L'*être-humain* de Jésus *réfère* en conséquence *à Dieu.*

Dans sa condition humaine, Jésus est la révélation décisive et définitive de Dieu lui-même, et il nous montre en même temps, à nous hommes, ce qu'il nous faut finalement être et comment y parvenir. En lui, Dieu se révèle salut pour les hommes. C'est pourquoi je souligne dans mon second livre sur Jésus, qui est en fait un livre sur le Christ, les deux aspects suivants : le salut de l'homme est en Dieu ; l'honneur même de Dieu réside dans le bonheur, la libération et le salut des hommes. Dans

l'homme-Jésus, la révélation du divin et la manifestation de l'être-humain vrai, heureux et bon, c'est-à-dire, en fin de compte, les plus hautes possibilités de la condition humaine, coïncident parfaitement. Cela justifie largement la place que la tradition chrétienne a faite à la *mystique du Christ ;* celle-ci a trouvé son expression, tant à Nicée qu'à Chalcédoine, dans la terminologie en usage à l'époque hellénistique tardive.

édouard schillebeeckx

jésus, l'accès aux origines

Un des problèmes majeurs tant de l'exégèse néo testamentaire que de la christologie contemporaines est celui de la relation entre le Christ de la foi et le Jésus de l'histoire. De celui-ci, que peut-on savoir? Quasiment rien, répondent certains; et de toute façon cela n'a guère d'importance pour la foi. Attitude surprenante, que l'on comprend mieux si on y perçoit une réaction de désenchantement face à la confiance naïve dont les générations précédentes de chercheurs créditaient l'histoire. Le professeur Kaesemann commence par mettre en pleine lumière cette attitude d'esprit qui a commandé toute la problématique théologique d'une époque, à la fois encore proche et déjà lointaine, mais dont l'héritage pèse toujours sur nous. Critiquant cet historicisme positiviste qui à la limite confondait les faits du passé et la reconstruction méthodique que nous en élaborons, il formule cet avertissement : « On ne peut aucunement se laisser fasciner par l'histoire au point de prendre pour l'origine elle-même une reconstruction du passé, encore que celui-ci ait bien été le lieu de la manifestation de l'Esprit ». *L'originel chrétien, face à quoi seul peut surgir la foi, c'est* l'Evangile. *Cette bonne nouvelle instaure toujours une rupture dans la continuité historique. Trois épisodes de l'histoire de Jésus vont le manifester, à titre d'exemples : la Croix du Golgotha, revers fatal d'une parole et d'un comportement qui font craquer la Loi sous la révélation du Dieu d'Israël comme « Dieu des hommes »; le Baptême au Jourdain, où l'on tente de voiler, mais où finalement se manifeste la rupture instauratrice qui distancie Jésus de son maître Jean-Baptiste; et enfin, l'événement pascal. Celui-ci est de toute façon un cas extrême. Il marque, il est en effet l'irruption dans le vieux monde de la recréation en laquelle* « Dieu fait toutes choses nouvelles » (*Ap* 21,5). *Mais cette rupture ne porte pas tant sur l'avant et l'après Pâque en la personne même de Jésus ou par rapport à la vie de sa communauté — toutes choses égales par ailleurs, il faut plutôt parler ici d'accomplissement. Cette rupture ne déchire pas en effet l'être de* « l'initiateur du salut... mené par la souffrance à l'accomplissement » (*Cf He* 2, 10), *mais elle marque la distance entre le monde gisant au pouvoir du mal et l'Evangéliste par excellence, celui qui est l'Evangile en personne et comme tel, salut de ce qui était perdu.*

Même le meilleur spécialiste ne peut arriver à suivre réellement tout ce qui s'est écrit, dans les vingt-cinq dernières années, sur le Jésus de l'histoire. Il nous faudra du moins traiter ici les questions de quelque impor-

tance soulevées à propos de ce thème, les réponses plus significatives qui leur ont été données. Encore qu'il ne nous soit guère possible de prétendre apporter quelque chose de vraiment neuf, peut-être pouvons-nous cependant présenter quelques perspectives théologiques plus claires et plus nettes, à partir de la recherche historique réalisée pendant cette période. Si la tâche de l'exégète formé par la critique protestante peut se caractériser comme un effort d'accès aux origines, il y a alors de quoi se sentir particulièrement stimulé. Mais en une petite heure [1], il ne faut pas attendre de lui plus qu'une esquisse rapide, simplifiée à l'extrême. Un exposé plus ample pourrait d'ailleurs se révéler tout aussi unilatéral et arbitraire ; il aurait en outre l'inconvénient de ne pouvoir être rapidement maîtrisé et critiqué. En tout cas, il faut s'efforcer d'aller à l'essentiel pour traiter cette question.

I

origine de la problèmatique du jésus de l'histoire : remarques fondamentales

Notre quête des origines trouve ses racines dans les questions posées par l'*Aufklärung* [2] : pour la première fois au cours de l'histoire de l'Eglise s'est alors développée, de façon systématique et radicale, la problématique de ce que l'on a appelé « le Jésus de l'histoire ». Comme il convient à un travail théologique, l'*Aufklärung* a procédé de façon polémique, en partant de difficultés apparemment insurmontables. L'autorité et la crédibilité de l'ancienne dogmatique paraissaient ébranlées. On se mit alors en quête de l'Esprit que la tradition ecclésiale ne parvenait plus à insuffler, en suivant la consigne de la Renaissance : *ad fontes,* aux sources ! Tout cet originaire que deux millénaires d'histoire cachaient aux regards, loin derrière nous dans le passé, voilà ce qu'il valait la peine d'exhumer pour retrouver le sens, l'esprit vivant des doctrines gagnées par la sclérose.

1. On se souviendra que cet exposé a d'abord été donné sous forme de conférence au cours d'un colloque, comme il a été indiqué au début de ce numéro **(N.D. L. R.)**
2. Le mot **Aufklärung** est une expression consacrée que nous préférons laisser en allemand dans le texte. Littéralement traduite, elle veut dire : « clarification ». Dans l'usage qui est en fait ici, elle désigne le mouvement culturel et intellectuel qui se développa en Europe depuis la fin du XVII[e] siècle et à travers tout le XVIII[e] : ce que nous désignons en français comme « l'Age des Lumières » ou, simplement, « les Lumières ». La raison y est tenue pour le critère décisif, unique, et la seule référence **(N.D.T.)**.

une confiance naïve en l'histoire

Les choses se passent toujours ainsi. L'histoire ne devient intéressante que lorsqu'on met en question l'héritage reçu. On espère alors trouver dans le passé des promesses, des indications qui puissent fournir des modèles à une actualité vécue sous le signe de la critique et du soupçon. Il faut garder présente à l'esprit cette perspective, et alors on devra bien convenir que l'histoire, comme science, est une tard-venue ; l'on se gardera aussi de surestimer et d'absolutiser, dans une ligne positiviste, sa capacité d'atteindre le réel, comme si doute et nostalgie n'avaient pas présidé à sa naissance.

La confiance mise en l'histoire par l'*Aufklärung* était naïve ; en un sens, elle était même, d'entrée de jeu, erronée. Nous qui venons deux cents ans plus tard, nous avons appris non sans douleur qu'à déblayer les montagnes de gravats accumulés sur les origines, on n'atteint pas nécessairement l'esprit. Les ruines mutilées de ce qui était au commencement, une fois mises au jour, n'apportent aucune certitude. A en croire l'idéalisme, l'historique serait familier, immédiatement éclairant ; en réalité, c'est un monde étranger. Comme de vieilles inscriptions à demi effacées, l'histoire nous livre des énigmes ; elles nous met en face de hiéroglyphes : à nous de les déchiffrer. Elle ne nous permet jamais d'inférer l'évolution ultérieure, comme si d'autres possibilités, d'autres décisions, d'autres conséquences n'eussent pas été imaginables. L'histoire livre bien des tendances et des fondements, mais elle ne révèle pas la logique d'une causalité et d'une finalité strictes. D'autre part, les faits et les documents du passé, pris isolément, en eux-mêmes, ne sont pas compréhensibles tels quels : il faut les resituer dans leur contexte, les étudier à travers ce à quoi ils ont abouti. Et on doit s'interroger sur la possibilité que nous avons actuellement de les comprendre. Ils ont besoin de l'interprétation qui les pénètre, qui sache reconnaître les interdépendances et qui, de muets, les rende parlants. Préciser dates et informations, les rassembler, ce sont les présupposés indispensables du métier d'historien ; mais on en est encore là à des préalables assez superficiels, cueillette d'objets aussi disparates que des pierres volcaniques dispersées dans un cratère désert.

à la découverte du jésus de l'histoire : fiasco de l'historicisme

Partant à la recherche du Jésus de l'histoire, on finit bien par rencontrer un homme de Nazareth, à qui l'on a prêté, dans un halo un peu magique, un certain nombre de traits légendaires et mythiques, de son vivant déjà ou au moins sitôt après sa mort. C'était un rabbi, un prophète, un

thaumaturge et un exorciste ; il appartenait à un mouvement apocalyptique : on le voit se détacher sur un arrière-fond de révolte juive contre la puissance romaine occupante et de lutte entre les factions religieuses de son peuple. On peut faire des recherches sur la langue araméenne qu'il a parlée, sur ses idées concernant Dieu et l'homme, sur ses conceptions éthiques et eschatologiques, sur la conscience qu'il avait, ou non, d'être le Messie ; on peut même le soumettre à une analyse de type psychanalytique. Et on ne mentionne là que quelques aspects des approches scientifiques dont il a fait l'objet. Tout cela ne manque pas d'intéresser les curieux ; les spécialistes de l'antiquité y trouvent même profit. Mais finalement, on ne fait ainsi que s'encombrer l'esprit de tout un fatras où nos propres idées préconçues ont leur bonne part. Karl Barth a comparé ironiquement les exégètes de ce type à la troupe d'argousins qui s'en vinrent se saisir de Jésus, armés d'épées et de bâtons. Or, on pourrait citer avec précision les passages du quatrième évangile d'après lesquels ses adversaires ne purent mettre la main sur lui que quand il y consentit lui-même ! Tardifs successeurs de l'*Aufklärung,* nous ne cessons de réaliser avec plus de force que la science historique est tout à fait capable de critiquer et de corriger les idées trop avantageuses qu'elle s'était faites d'elle-même. Elle n'arrive en effet que rarement à dépasser les vraisemblances ou même les pures possibilités, quand elle veut rendre l'allure générale d'une époque, avec ses courants et ses évolutions, à partir uniquement de ses propres matériaux. Il lui faut reconstruire, donc construire. Et alors, la largeur et l'étendue de l'horizon propre à l'historien, sa capacité d'intuition, son habileté à ressaisir les liens, mais aussi les requêtes et les besoins d'aujourd'hui, sont au moins aussi importants que la découverte des dates et des textes. La subjectivité du chercheur, les courants du monde qui l'entoure, modifient incessamment son point de vue, sa manière de voir et donc l'objet même qu'il étudie. Comparée à l'objectivité d'autres sciences, celle de la méthode et donc de la connaissance historiques apparaît ici médiocre.

importance de la tradition

De tout cela, il faut tirer la conclusion que voici : l'exégète fera bien de se mettre tout d'abord à l'écoute, à travers les textes, de la voix de la tradition ; il les interprétera autant qu'il se peut dans cette lumière, avant de se consacrer à la recherche des réalités historiques, par delà les textes. Nous ne pouvons remonter aux origines en sautant à pieds joints par-dessus l'histoire de l'interprétation, comme s'il s'agissait d'une « chasse au

trésor » sauvage permettant de recueillir d'une façon ou d'une autre des faits sûrs et des informations authentiques, que l'on pourrait ensuite faire jouer contre la tradition ecclésiale au nom de la réalité. Pour nous, et pour le travail ici entrepris, l'accès aux origines signifie d'abord ceci : où puis-je trouver la possibilité d'écouter Jésus comme quelqu'un d'irremplaçable, dont l'action, la mort, le message qui annonce sa Résurrection, globalement pris, se révèlent pleins de sens pour moi ? On ne peut se passer ici d'une enquête historique, mais ce travail ne représente qu'une certaine tâche à l'intérieur et au service de l'effort herméneutique. Il permet de distinguer l'origine de l'interprétation qui en est ensuite donnée. Mais on ne peut aucunement se laissre fasciner par l'histoire au point de prendre pour l'origine elle-même une reconstruction du passé, encore qu'il ait bien été le lieu de la manifestation de l'Esprit. Dans l'esprit du texte biblique, ce qui constitue l'origine, c'est que l'Evangile ait retenti, et cela, bien sûr, du fait de l'entrée en scène du Jésus terrestre. Voilà le critère auquel il faut rapporter l'enseignement de l'Eglise : cette doctrine trouve elle-même, d'ailleurs, son fondement dans l'Evangile, comme aussi son prototype décisif. L'*Aufklärung* a certes eu raison de prendre des garanties contre une acceptation incontrôlée de l'héritage paternel et de faire appel à la recherche historique pour passer au crible le dogme de l'Eglise. Mais elle s'est trompée en prenant comme norme de sa critique le tableau d'une époque qui n'était qu'une reconstitution historique ; son erreur a été de subordonner l'originel chrétien à la redécouverte préalable d'une situation historique humaine, au lieu de le chercher dans l'Evangile. Et en celui-ci, elle n'a plus reconnu de façon avouée que l'idée, l'éthique ayant joué un rôle fondateur pour la communauté.

II

trois épisodes évangéliques particulièrement typiques

On peut recourir maintenant à quelques événements particulièrement importants de l'histoire de Jésus pour illustrer ces remarques fondamentales. Bien des épisodes pourraient être invoqués ici : on en retiendra trois. Car d'une part, ils résistent mieux que d'autres à l'épreuve de la critique scientifique ; et d'autre part, ils s'avèrent décisifs, de différents points de vue, pour la destinée de Jésus de Nazareth. Il s'agit de la Croix du Golgotha, du baptême de Jésus par Jean et de l'expérience pascale des disciples.

L'historicité de ces événments est difficilement contestable. Par contre, apparaît ici très clairement l'ambiguïté persistante des faits historiques comme tels, même resitués dans leur contexte et dans leurs relations à l'ensemble du récit évangélique. Ils font question : par eux-mêmes, ils ne conduisent pas nécessairement à croire en l'Evangile ; encore bien moins sauraient-ils se substituer à lui.

1 la croix du christ

Lorsqu'on se risque à prendre la mesure d'une vie d'homme, et si l'on choisit de le faire du point de vue de sa fin, il est bien significatif que les chemins multiples et divers parcourus par cet être trouvent précisément là le but qui les unifie ; ou tout au moins, cette fin permet de discerner le souci majeur qui a motivé ces parcours. Peut-on tenir pour encore valable cette proposition, si on l'applique à la mort de Jésus sur la Croix ? Pour le spécialiste de l'histoire évangélique comme pour le théologien, on peut difficilement trouver une question plus importante. Remarquons-le : le fait le plus assuré de la vie de Jésus ne laisse pas de nous placer devant une énigme redoutable. Le supplice de la Croix était en effet le châtiment réservé par l'occupant, le pouvoir romain, aux agitateurs politiques. Au vu des conditions de l'époque, on peut préciser : sont en cause les Zélotes. Leur propos était de libérer, au nom de Dieu, la terre sainte de Palestine de la tyrannie des païens qui la souillait ; et par là même, ils entendaient poser un signe de l'irruption de la fin des temps. Le récit de la Passion confirme que Jésus a été mis à mort comme Zélote, traité en agitateur politique. Il est vrai que, dans le cercle de ses disciples, se rencontraient d'anciens Zélotes ; mais on ne peut absolument pas rattacher Jésus lui-même à ce courant. Si l'on voulait voir en lui un membre d'un mouvement national de résistance, il faudrait commencer par récrire nos évangiles. Et comment expliquer alors que la communauté chrétienne primitive soit devenue une Eglise de dimension mondiale ? Comment rendre compte de sa prédication ? En tout cas, Jésus de Nazareth n'a pas prêché un pouvoir terrestre. Bien plus : il s'y est expressément refusé face aux partisans que cette perspective aurait pu lui recruter des horizons les plus divers. Il a considéré les puissants de ce monde comme les représentants d'un moment de l'histoire qui touchait à sa fin. Il attendait bien la libération eschatologique des opprimés et des exclus ; mais il n'appelait pas pour autant les hommes à œuvrer au renversement du *statu quo,* car il ne mettait son espérance que dans la toute-puissance miséricordieuse de Dieu. Il n'y a pas la moindre vraisemblance qu'il se soit senti appelé à rétablir la Royauté de David. On est même

fondé à mettre en doute qu'il se soit proposé de rénover l'alliance du Sinaï. Lors de sa condamnation, les Romains ont fait passer dans les actes une méprise ; ce qu'exprime par exemple l'inscription placée sur la Croix. L'annonce du Royaume de Dieu, reprise par Jésus au message de Jean le Baptiste, avait une portée très ample, non dépourvue d'implications politiques ; et cela, dès avant la guerre juive. Les évangiles rapportent que Jésus fut dénoncé à ses juges païens, d'un commun accord, et par l'aristocratie sadducéenne et par le mouvement piétiste laïque des Pharisiens. Si l'on se fie à leur présentation d'ensemble, les évangiles donnent comme raison effective du conflit la colère des cercles légalistes d'Israël, furieux des libertés impardonnables que s'octroyait Jésus de Nazareth à l'égard de la Loi de Moïse et de la tradition des scribes. Et c'est bien ce qui est historiquement le plus vraisemblable. Et là apparaît en pleine lumière, pour la première fois, le principe que j'ai indiqué plus haut : Jésus n'est semblable à personne d'autre.

aux racines du conflit : l'attitude de jésus face à la loi

Dans le monde juif du temps, une consigne s'imposait à tous les courants religieux : donner plus de poids à la *Torah* [3]. Méditer la Loi jour et nuit, s'y conformer, c'est bien l'idéal que met en avant par exemple le Psaume 1. Aussi les Pharisiens s'efforçaient-ils d'assurer l'emprise des préceptes du rituel lévitique sur tous les détails de leur vie. Tout comme les Zélotes, les membres de la secte de Qûmran témoignaient que l'apocalyptique ne faisait que renforcer la rigueur des observances légales. L'exemple de Philon nous apprend qu'une psychologie envahissante conduit au même résultat et engendre une spiritualisation, une moralisation radicales de la piété. Ce n'est pas un hasard si le rabbinat en venait à condamner les gens du peuple, qui ne consacraient pas leur temps et leurs forces à la pratique d'un tel rigorisme. Il faut avoir présente à l'esprit cette perspective pour saisir à quel point Jésus a fait figure de marginal dans le contexte religieux de son temps, combien il a scandalisé. Il viole les prescriptions de pureté et le commandement du sabbat, partout ailleurs si strictement respectés. En cas d'urgence, le grand prêtre lui-même était obligé de pourvoir à la sépulture d'un défunt ; le récit évangélique montre Jésus de Nazareth appelant ses disciples à le suivre, fût-ce en abandonnant le corps de leur propre père : c'est un sacrilège Si on met son comportement en parallèle avec l'ascèse pratiquée par le Baptiste et

3. **Torah** : nom juif de la Loi mosaïque (**N. D. L. R.**).

par ses disciples, voire par d'autres, il fait figure de glouton et d'ivrogne. La casuistique rabbinique faisait passer l'accomplissement des vœux faits à Dieu même avant les soins qu'exigeait le dénuement d'un père, d'une mère. Jésus renverse la priorité ; il prescrit même d'interrompre le cas échéant un sacrifice, si l'on prend conscience d'avoir commis une faute contre le prochain. De surcroît, il ne craint pas de fréquenter des Samaritains, voire même peut-être des païens. Il va jusqu'à proposer de tels gens en exemple à Israël, aux héritiers des promesses. Il ne refuse pas d'entrer en relation avec des pécheurs publics : publicains, prostituées. Contrairement à la coutume reçue, il tolère des femmes parmi ses disciples, et déclare bienheureux ceux qu'ailleurs on méprise, on exclut, on condamne, sans secours ni salut possibles.

un comportement subversif

Tout cela manifeste à l'évidence que Jésus n'a eu cure de rendre les dévots plus pieux encore. S'il a pris ses distances d'avec ses compatriotes, il ne s'écarte pas moins des comportements reçus dans les Eglises qui se réclament de lui. Vraisemblablement, elles auraient été tout autant choquées par les fréquentations de Jésus, d'ailleurs pour une part douteuses, scandaleuses : imagine-t-on de rencontrer fraternellement de tels gens, dans le culte ou la vie quotidienne ?

Mais Jésus de Nazareth n'a pas voulu davantage se poser en provocateur ; et à le décrire comme une sorte d'humaniste austère, on le méconnaît tout autant. Car il n'a pas proposé un nouvel idéal ni de nouvelles normes. On raconte de lui qu'il a nourri des affamés, mais qu'il les a ensuite plantés là, au désert, sans profiter de l'occasion pour fonder une nouvelle communauté. Toujours sur les routes, il ne garde pas auprès de lui, pour les former, ceux qu'il a un jour gagnés à sa cause : du moins est-ce rare, et en général, il ne le fait pas. Il lui manque les ambitions religieuses des autres fondateurs, des meneurs de communautés dévotes. La critique historique radicale pourrait même faire douter qu'il ait expressément accordé le pardon des péchés. Cependant, si ses disciples l'ont fait dès le début en se réclamant de lui, c'est qu'ils avaient dès lors compris qu'il vivait ce pardon, et qu'il l'avait institué dans le sacrement de la Cène comme un signe des derniers temps. On comprend alors ce qui heurta le plus profondément chez lui. Se posant en face de Moïse, il proclame souverainement son « *Moi, je vous dis* » ; et il ne le fait pas à la manière des rabbins, comme un interprète de la Loi, mais en se plaçant sur le même plan que Moïse — pire encore, en le critiquant. Aucun Juif pieux ne

pouvait se permettre une telle audace, car elle eut fait voler en éclats la communauté religieuse d'Israël. Mais ce qui a conduit Jésus à entrer en conflit avec la *Torah* et la tradition des scribes devient alors parfaitement clair : Jn 1, 18 précise les choses avec emphase en l'appelant par antonomase l'Exégète, celui qui révèle Dieu. Jésus connaît la volonté de Dieu, indépendamment même de Moïse et de l'Ecriture ; et s'il ne s'est pas désigné lui-même ainsi, il vit en fait dans la liberté du Fils premier-né. Comme Paul l'exprime en Rm 3, 29, le Dieu de Jésus n'est plus seulement le Dieu des Juifs, il est aussi le Dieu des païens.

au cœur de l'évangile

Encore une fois, on touche là exactement ce qui est au cœur du récit évangélique, ce qu'il met en pleine lumière : la différence qui sépare l'Evangile de la Loi. A tel point que Marcion n'avait pas tout à fait tort de parler du « Dieu étranger » du Christ : un Dieu qui ne se laisse pas séparer de sa créature et qu'on ne peut jamais faire jouer contre elle. Un Dieu qui pardonne et libère pour que les hommes deviennent ses fils ; ce qu'il révèle précisément là où des hommes coupables ou désespérés s'imaginent pouvoir ou devoir se tirer d'affaires sans lui, en lui opposant leurs privilèges ou leurs mérites ou en se résignant à se livrer aux puissances démoniaques. Jésus ne voile pas d'idéal humaniste la réalité de l'homme ; pour lui, comme le montre le « Notre Père », l'homme demeure radicalement tributaire de la grâce, dans le besoin où il se trouve de secours et de salut. Mais Jésus annonce et donne Celui qui, comme Créateur, est recours et salut de sa créature, celui qui ne cesse d'être en toute vérité le Dieu des hommes. Une telle attitude suscite le scandale, l'opposition et finalement la haine mortelle des gens pieux : car ils découvrent dans la liberté avec laquelle Jésus accomplit sa mission une atteinte aux droits de Dieu — un blasphème. Aussi, voyant en lui un révolté contre l'autorité de Moïse, ils le jugent possédé du démon et finissent par le dénoncer aux Romains comme dangereux pour l'ordre, tant au plan civil que religieux. La Croix du Golgotha est la conséquence, l'envers nécessaire de l'Evangile que Jésus vit et annonce. Personne ne l'a mieux saisi, mieux développé théologiquement que Paul : le cœur de son enseignement constitue en même temps l'interprétation indépassable de l'œuvre de Jésus de Nazareth et de ce qu'il fut en réalité. L'accès aux origines ne s'ouvre justement pas grâce à une reconstitution ou à une simple continuité historiques, mais bien uniquement par la compréhension de ce qui est évangélique.

2 le baptême au jourdain

Le baptême de Jésus par Jean apporte exactement la même lumière. De nouveau, nous touchons ici le roc le plus primitif de la tradition. Déjà, la chrétienté la plus ancienne a été heurtée par cette scène. Celui en qui elle vénérait le Fils de Dieu y était nommément rangé sous la dépendance du Baptiste, dont les disciples faisaient pour elle figure de rivaux. Aussi Matthieu se sent-il déjà obligé de présenter une version apologétique de l'événement : si Jésus s'est mis au rang des pécheurs, c'était « *pour accomplir toute justice* ». La protestation explicite du Baptiste vient souligner cette explication. Le quatrième évangile ne voit dans le baptême de Jésus qu'un signe permettant à Jean de reconnaître la dignité du Christ. Cet embarras, qui est la meilleure preuve de la réalité de l'événement raconté, présuppose évidemment que celui qui a été ainsi baptisé s'était mis autrefois à la suite du Baptiste et était devenu son disciple. On ne tire pas en général très au clair cet aspect des choses ; aussi ne voit-on pas les conséquences extraordinaires qu'il convient d'en tirer. A tout le moins, on doit bien constater ici comme une évolution dans la vie de Jésus. Désormais, dans tout le reste de la tradition, rien ne nous parle plus de Jésus comme de quelqu'un qui a commencé par être disciple du Baptiste. Dès la vie publique de Jésus, le Baptiste passe bien pour avoir été son précurseur, mais non plus son maître. Il n'y a qu'un pas à faire pour conclure que c'est la rupture avec Jean qui a marqué le début de la carrière propre de Jésus. S'il en est ainsi, on voit là mieux que partout ailleurs combien les débuts historiques sont en singulier contraste avec les origines de l'Evangile. Ce qui laisse apparaître ce qu'a été réellement Jésus et ce qu'il a fait, ce n'est pas le premier événement où nous puissions chronologiquement l'impliquer, mais bien précisément la correction qui y est apportée. L'Evangile le sépare du Baptiste. Chrétiennement parlant, voilà ce qui seul peut être désigné comme origine. Mais alors, qu'en est-il de cet Evangile qui sépare Jésus de Nazareth de son précurseur ?

l'évangile du royaume de dieu

Il est clair que cet Evangile est toujours une annonce de la *Basileia*, du Règne de Dieu. Tout ce que Jésus a jamais dit, fait, souffert, est axé sur la Seigneurie de Dieu et y trouve son sens. Et c'est ce qui fait le lien entre les deux Testaments. On devrait y insister au point de désigner l'ensemble de l'œuvre du Christ comme une reprise et une concrétisation du premier commandement, comportant aussi, en conséquence, son uni-

versalisation. Ce n'est plus seulement Israël, mais le monde et l'humanité qui font cette expérience : « *Je suis le Seigneur, ton Dieu* ». Ils en font l'expérience, encore qu'au Sinaï cette parole n'ait pas retenti à leur adresse. Dieu a conclu alliance avec eux dans la création, il s'adresse à eux comme à ses créatures, et c'est à ce titre qu'il exige d'eux l'obéissance eschatologique : « *Vous n'aurez pas d'autres dieux que moi* ». Jésus n'a aucune pratique qui ne soit signe et anticipation de la venue imminente de la Seigneurie de Dieu sur terre, sans plus d'intermédiaire. Les trois premières demandes du « Notre Père » manifestent de la façon la plus claire que ce point est pour lui déterminant. Ce qui le sépare pourtant du Baptiste, c'est que cette attente commune à tous deux lui permet déjà de constater, à lui, le commencement de l'événement de la fin des temps. C'est d'autant plus remarquable que, pour lui non moins que pour Jean, la Seigneurie de Dieu ne représente aucunement une simple époque dans le cours de l'histoire, mais qu'elle constitue, selon la conception juive, un temps nouveau qui fait disparaître l'ancien. Pour le Baptiste, les deux demeurent parfaitement tranchés : baptême et pénitence pointent vers le terme prochain de l'avenir divin, mais ils ne jouent à strictement parler que le rôle de signes avant-coureurs ; aussi peut-on les comparer à l'apposition d'un sceau. Ils marquent d'un stigmate la troupe de ceux qui sont revenus à l'état originel de peuple de Dieu et méritent en conséquence d'être sauvés de la colère imminente du Juge de l'univers.

la nouvelle création commence déjà à surgir

Jésus ne maintient pas rigidement ce schéma temporel si clairement délimité. Il en reste lui aussi au stade de l'annonce, de ce que l'on entrevoit comme dans une échappée ; il rencontre la souffrance, comme quelqu'un à qui ne peut être épargné ici-bas l'affrontement des contradictions, puisque c'est la seule voie permettant de les surmonter. Mais en même temps, il voit cet avenir se réaliser déjà actuellement pour lui, par anticipation. L'obscurité disparaît, les premiers rayons de soleil annoncent le commencement du jour. De tout ce qui serait à dire pour fouiller un tant soit peu ce sujet, ne retenons que les données de plus de portée : on songe à la signification attribuée par Jésus, à se fier à la tradition historique la plus solide, aux guérisons de possédés qu'il opérait. Manifestement, il partageait les conceptions du monde environnant et voyait cette terre comme le théâtre de la lutte que se livraient le démon et les hommes. Il vaut d'ailleurs la peine de prêter attention à cette anthropologie : l'homme est constamment exposé aux séductions de Satan, voire même

tombé entre ses mains. La possession n'est pas un simple fait parmi d'autres, elle n'est pas une simple maladie, au reste effrayante, puisqu'elle rend impossible les relations humaines. Mais elle est un symptôme de ce qui attend un monde où l'on ne vit plus de la parole du Créateur et à son service. Là où est brisée la domination des puissances qui souillent la création, ne serait-ce qu'au bénéfice d'un seul homme, ainsi rendu à la communauté de ses semblables, c'est la nouvelle créature qui surgit, comme l'aube d'une terre sauvée. C'est dans cette perspective qu'il faut entendre le cri de victoire de Jésus : « *Si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, alors le Règne de Dieu vient de vous atteindre* » (Lc 11, 20).

On ne peut traiter que de façon allusive toutes les conséquences qui découlent de là. C'est à tort que l'on a mis au rancart, sous la poussée des tendances moralisantes de l'*Aufklärung,* l'anthropologie et la cosmologie impliquées par cette vision des choses. Plus que de maîtres d'école et de philosophes, assurément nécessaires, le monde a besoin de Celui qui le libère de l'esclavage à travers l'épreuve. Dans la perspective biblique, l'humanité n'accède à la plénitude que dans la communion avec Dieu, elle ne se rassemble que par la Résurrection des morts. Si nous jetons les yeux sur les besoins de notre monde d'aujourd'hui, nous voyons bien que nous n'avons pas la moindre raison de troquer ces perspectives pour une idéologie idéaliste. Nous devons bien plutôt considérer que le stupide découpage du salut entre « verticalisme » et « horizontalisme » ne mène à rien. De même qu'on ne peut séparer l'un de l'autre le Créateur et sa créature, de même on ne peut séparer le spirituel et le corporel, le salut et la guérison, la rédemption et la transformation des structures terrestres. C'est l'homme tout entier, dans toutes ses relations à la société actuelle et à notre monde, qui doit être libéré de l'emprise démoniaque.

l'irruption de la seigneurie du dieu qui fait miséricorde

On ne peut méconnaître une troisième donnée : l'autorité que s'arroge Jésus lorsqu'il prend la parole fait craquer les cadres de rabbi, de prophète, de thaumaturge dans lesquels on voudrait le ranger. C'est le doigt de Dieu qui agit par lui ; par lui aussi, la Seigneurie de Dieu se fait tellement proche qu'elle intervient dans les relations humaines pour les sauver. Il n'est pas nécessaire de reprendre ici la vieille question de la conscience messianique de Jésus de Nazareth. Personnellement, je doute bien que Jésus ait explicitement revendiqué le titre de Messie. Mais est-

il bien utile d'en débattre sans fin, à partir du moment où on reconnaît — et c'est ce que l'on soutient — que la personne et l'œuvre de Jésus ont donné le signal de l'irruption de la Seigneurie eschatologique de Dieu.

Avant tout, il faut revenir encore une fois, par manière de conclusion, sur l'éclairage apporté par les nuances que prend cet « Aujourd'hui ». Le Baptiste avait lui aussi annoncé la portée redoutable de ce qui était en train de se jouer, face à quoi il fallait prendre parti. Il s'agissait pour lui de la conversion de la dernière chance. Pour Jésus, cet « Aujourd'hui » signifie les premières lueurs de la visite toute de grâce de Dieu. A formuler les choses de la sorte, on met en valeur un déplacement d'accent hautement significatif. Pour le Baptiste, le Juge s'approche, et dans sa colère il ne fera grâce qu'au pénitent ayant accepté de se faire marquer par le baptême du sceau de l'appartenance à Dieu. Pour Jésus, comme le montrent les Béatitudes, ses guérisons, ses miracles, ses exhortations à la confiance, Celui qui vient, c'est le sauveur de sa créature perdue. Et le jugement ne menace que celui qui dédaigne la grâce offerte et néglige l'heure du salut. Si l'on peut ainsi parler, c'est bien le visage du même Dieu qui se tourne dans les deux cas vers l'homme, mais chaque fois de façon différente. Aussi Jésus semble bien n'avoir pas lui-même baptisé. Plus de sceau à apposer : avec lui, c'est la Seigneurie de Dieu en personne qui s'établit et apporte le salut. C'est seulement la communauté chrétienne qui remit le baptême en honneur, lorsque commença le temps de l'Eglise : à ce moment, après le départ de Jésus, on se retrouva en situation d'attente ; et il fallut tracer des frontières séparant du monde environnant.

Résumons-nous : tant pour le Baptiste que pour Jésus, le présent est sous le coup de cet avenir qui s'ouvre sans plus de délai : la *Basileia,* le Règne de Dieu fait irruption ! Mais, chez Jean le Baptiste, le message porte d'abord sur l'annonce du jugement ; avec Jésus de Nazareth, il s'agit de la venue du salut ; sa parole et son action, en particulier les expulsions de démons, montrent que ce salut est en train de prendre pied sur notre terre. Nous ne savons pas comment s'est produit un tel bouleversement de perspectives. C'est le secret personnel de Jésus, le commencement de son Evangile. Le disciple a relégué son maître dans l'ombre ; du témoignage rendu à la *Basileia,* on passe à la germination du Règne de Dieu.

du particularisme des privilèges d'israël à l'universalité du salut

A ce décalage correspond aussi, comme nous l'avons déjà remarqué, une nouvelle façon de se situer face à Israël. Les Hellénistes furent les premiers, dans la communauté primitive, à en reconnaître la portée. C'est ce qui permit à l'Eglise d'être plus qu'une secte juive et de se propager dans le monde païen. Celui qui, au nom de sa connaissance immédiate de la volonté de Dieu, ose se mettre à la place de Moïse et relativiser son autorité ainsi que la tradition des scribes, celui qui a même l'audace d'y porter atteinte, celui-là n'est plus un Juif pieux. Et c'est trop peu dire : pour l'Israël légaliste, il ne peut être qu'un blasphémateur du Dieu engagé dans son Alliance, un perturbateur de la communauté forgée par l'Alliance du Sinaï, un traître envers le Royaume de David. Il semble vrai, historiquement, que Jésus n'a guère franchi les frontières d'Israël, mais qu'il a consciemment renfermé sa mission à l'intérieur de celles-ci. Les récits de conversions occasionnelles de Samaritains et de païens peuvent être compris comme une sorte d'anticipation visant à ancrer la mission de l'Eglise primitive dans la vie même de Jésus. C'est à tout le moins une certitude pour beaucoup de tels textes. A nouveau, on voit ici se dessiner un conflit entre ce qui peut être historiquement établi et une note caractéristique de l'Evangile, à savoir sa tendance à l'universalisme. Car ce Jésus, que le judaïsme a rejeté, et non sans raison, n'a quant à lui pas considéré comme son prochain uniquement le compatriote, comme c'était admis, mais bien toute créature de Dieu. Et c'est pourquoi il s'est tourné vers les exclus et les pécheurs, au lieu de se consacrer au petit Reste saint. Puisqu'il s'agit de l'irruption de la *Basileia,* du Règne de Dieu au cœur même du terrain occupé par les démons, le monde et la vie quotidienne des païens deviennent le lieu de la promesse eschatologique et de son accomplissement. C'est pour tous les hommes que le premier commandement devient vrai, c'est eux tous qu'il vient consoler.

3 l'événement pascal

Ce point de vue nous achemine directement à l'événement pascal, et c'est vers lui que nous allons maintenant tourner notre réflexion pour terminer. Il est devenu habituel de séparer cet événement pascal de la vie terrestre de Jésus : ce qui est tout à fait compréhenible dès lors que l'on entend accuser la distance entre Jésus de Nazareth et le Seigneur glorifié. Par contre, ce n'est certainement pas un hasard si tous nos évangiles rattachent si fortement l'un à l'autre. C'est très manifestement une pers-

pective théologique qui les conduit à adosser le plus étroitement possible le récit de la Passion à celui de la Résurrection. Le problème du rapport de l'histoire avec l'Evangile se trouve ici posé de la façon la plus frappante.

encore le problème des rapports entre évangile et histoire

Ce problème, on l'exténue si l'on déclare que la Résurrection des morts échappe aux catégories historiques. Bien sûr c'est vrai. Mais cela vaut tout autant pour quantité de scènes de la vie de Jésus, qui ne sauraient être le moins du monde cadrées de façon précise dans le temps ni dans l'espace — sans parler du thème des miracles. D'ailleurs, dans les évangiles, il ne s'agit pas avec la Résurrection d'un donné de fait que l'on pourrait isoler pour mieux l'étudier ; ce qui est en cause, ce sont les expériences pascales des disciples et leur fixation par écrit. Il est néanmoins tout à fait inconcevable de dénier le caractère de document historique au plus ancien récit judéo-chrétien, qui va jusqu'à énumérer les témoins de Pâques selon l'ordre chronologique. La liste de 1 Co 15, 13 sv se transmettait vraisemblablement au cours de la célébration baptismale ; son propos était manifestement de mettre hors de doute la crédibilité de l'annonce pascale. Elle était entourée d'une telle vénération que Paul ne la reprend pas simplement comme une formule consacrée, ce qui n'était pas absolument nécessaire pour son propos, mais qu'il prend soin de s'y insérer lui-même avec insistance. On incline à dire qu'ici au moins l'Evangile se trouve pour une fois historiquement vérifié de façon indiscutable. Mais les choses ne sont pas si simples. Curieusement, en effet, abstraction faite de la mention de l'apparition à Pierre en Lc 24, 34, les évangiles n'ont pas repris cette tradition pascale, la plus ancienne et la mieux attestée. Et ce ne peut absolument pas être un hasard. Car il s'agit d'un récit datant authentiquement des années 40, provenant même peut-être de Jérusalem ; il y est fait mention des représentants les plus en vue de la communauté primitive et de l'événement spectaculaire de l'apparition aux cinq cents frères. On ne cessa de transmettre cette tradition qu'au moment où elle ne répondit plus aux attentes nouvelles que l'on voit se profiler de façon toujours plus nette à l'horizon des évangiles. Le récit n'a rien de pittoresque. Ce qu'il donne à voir ne peut être localisé matériellement, pour s'exprimer avec circonspection. L'expression « *Il est apparu* » renvoie bien plutôt à une épiphanie du Seigneur glorifié telle que nous pouvons nous en faire une idée à travers le récit de ce qu'il advint à Paul sur le chemin de Damas. Une telle manifestation ne peut fournir à l'anthropologie aucune information valable sur la vie de l'au-delà. Aussi trouve-

t-on des parallèles à ce récit dans les confessions de foi, mais non pas dans les traditions narratives. Nous devons donc prendre acte, ici aussi, d'une évolution, si du moins cette analyse est exacte. Car elle montre clairement que l'histoire, pour le dire de façon un peu abrupte, ne fournit pas tellement à l'Evangile une interprétation indiscutable ; bien plutôt l'ample variété de lectures qu'elle autorise ravitaille-t-elle la problématique théologique. Ainsi il semble que le thème fondamental du message pascal ait été d'ordre christologique : si l'on se fie aux hymnes chrétiennes primitives, on peut présumer qu'il annonçait l'exaltation de Jésus de Nazareth à la droite de Dieu.

le message pascal a fondamentalement une orientation apocalyptique et non pas anthropologique

A Pâques, c'est le Seigneur glorifié qui vient à la rencontre de ses disciples, non pas pour leur fournir simplement des informations sur la vie d'outre-tombe au ciel, mais avant tout pour les appeler à l'apostolat, c'est-à-dire au service de la prédication de sa Seigneurie à travers le monde entier. Naturellement la glorification n'est pas pensable sans la victoire sur la mort, autrement dit sans la Résurrection. Cependant, c'est seulement au dernier stade de la tradition néotestamentaire que l'on voit l'insistance se porter principalement sur le destin individuel de la personne de Jésus. Du même coup, afin de donner des preuves de la résurrection corporelle, on le présente en train de manger et de boire avec ses disciples. Mais on ne rencontre pas à l'origine cette approche anthropologique, qui fait équivalemment du Christ ressuscité le modèle de ce qui nous attend nous aussi après la mort. Le message pascal, en son noyau fondamental, est apocalyptique. C'est à l'échelle cosmique qu'il proclame le renouvellement du monde et également la Résurrection des morts, dont Jésus constitue les prémices ; car le monde nouveau est placé sous le signe de la Seigneurie de cet homme qui est le Nouvel Adam. Le thème central ici n'est pas l'avenir qui s'ouvre à nous après la mort, c'est autre chose : à savoir que le Christ glorifié nous convoque, nous gens d'ici-bas, à son service, qu'en mourant il nous entraîne dans son destin, faisant de ses disciples les membres et les représentants de son Royaume. Il transforme ainsi notre terre en champ de bataille eschatologique entre la *civitas Dei* et la *civitas terrena,* entre la Cité de Dieu et la Cité d'en bas. C'est bien ce que proclame la Première lettre aux Corinthiens : « *Car il faut qu'il règne, jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds* » (1 Co 15, 25). Le message pascal est interprété de façon trop individualiste,

édifiante, s'il n'est pas d'abord compris comme la proclamation de la Seigneurie universelle du Christ et si on laisse tomber la question de savoir à qui finalement appartient l'avenir du monde.

le message pascal, achèvement de l'histoire de jésus de nazareth

Il apparaît alors que, dans nos évangiles, la proclamation pascale constitue bien la conclusion significative de l'histoire de Jésus de Nazareth. Quand est remportée la victoire sur la mort et que Jésus devient le Seigneur de gloire, les démons sont dépouillés de leur pouvoir et le monde nouveau nous saisit. Tel est précisément le thème de nombreuses hymnes chrétiennes primitives. Et c'est aussi l'accomplissement de ce dont on a déjà fait l'expérience en mettant ses pas dans les pas du Jésus terrestre. Il y a continuité réelle de vie entre la communauté d'avant Pâque et celle d'après Pâque. Elle s'exprime dans le mot-programme, « Evangile », qui inclut aussi bien la vie terrestre de Jésus. Plus précisément : l'Evangéliste, au sens propre, c'est tout simplement ce Jésus qui s'est séparé à un moment donné du Baptiste et qui a transformé l'annonce de l'imminence du jugement de Dieu en une autre proclamation, celle de l'irruption du salut pour les écrasés, les coupables, les exclus, qui a sauvé la vie humaine de l'emprise démoniaque. Tous les autres évangélistes doivent l'intégrer à leur message comme étant celui qui apporte le salut, s'ils ne veulent pas se transformer en prophètes d'une conception religieuse du monde, sans plus. Bien entendu, on ne nie pas pour autant que, depuis Pâque, l'Evangile ne prenne une coloration nouvelle. C'est d'ailleurs bien marqué dans nos évangiles. Marc, appuyé ensuite par le quatrième évangile, a ouvert ici la voie avec sa théorie du « secret messianique ». Après Pâque, l'Evangile sort de l'incognito à quoi le réduisait l'intervention d'un prédicateur juif errant sur les chemins d'un coin perdu ; il paraît au grand jour du monde, et par là même il fait craquer les frontières d'Israël, au dedans comme au dehors. Il développe en une mission aux ambitions aussi vastes que le monde la tendance à l'universalisme qu'il nourrissait secrètement, du fait qu'il se refusait à voir le prochain dans le seul compatriote, exclusivement, mais entendait bien le découvrir en toute créature de Dieu. L'histoire de Jésus de Nazareth se dépouille alors de toute ambiguïté. La gloire des titres messianiques dévoile maintenant la personnalité de l'homme qui déjà en sa vie représentait le Père céleste et accomplissait ses œuvres : plus qu'un rabbi, qu'un prophète, qu'un thaumaturge parmi d'autres ; et pas seule-

ment un modèle de vie pieuse. La *Basileia,* cette royauté de Dieu qu'il a prêchée, ne peut se trouver que dans la foi qui unit à lui. Elle est *regnum Christi* : le règne du Christ. Enfin, sa Croix souligne bien que, même après Pâque, ses disciples continueront de connaître la contradiction et la lutte, que l'irruption des temps nouveaux dont elle est cause sépare ici-bas ceux qui obéissent au premier commandement et ceux qui le méprisent, et que le croyant doit rendre un témoignage d'amour et d'espérance là où il se trouve. Ainsi Jésus, le Seigneur de gloire, présent dans l'Evangile, demeure l'unique et irremplaçable voie d'accès aux origines chrétiennes.

Traduit de l'allemand

par François Biot.

ernst käsemann

résurrection de jésus et avenir de l'homme

Le mythe du progrès a joué le rôle de ressort idéologique dans l'essor de l'Occident depuis des siècles. D'amères expériences acheminent aujourd'hui à une révision désenchantée de ce qu'a eu de naïf une telle croyance. Comment situer, dans ce contexte, la foi chrétienne au Royaume inauguré par la Résurrection de Jésus, de façon encore cachée, quoique son accès ne cesse dès lors d'être ouvert à l'humanité ? L'espérance biblique qui a imprégné notre civilisation occidentale est une des sources du mythe du progrès ; mais celui-ci la déforme, il s'est d'ailleurs instauré comme un mouvement d'émancipation face au christianisme, voire de révolte contre lui. On ne peut taire ce donné historique, et en conséquence il faut se méfier des assimilations trop rapides, ambiguës : *toute émancipation ne sert pas la libération, au sens évangélique du terme. C'est que celle-ci est fondamentalement don de Dieu en Jésus-Christ mort et ressuscité, elle vise avant tout le cœur de l'homme et des sociétés où elle détecte et dénonce le péché, et nous n'y pouvons entrer qu'en suivant le chemin qui fut celui de Jésus. L'avenir du monde, pour le chrétien, passe par cette configuration à l'obéissance inconditionnelle au dessein de Dieu : dessein d'amour pour tous les hommes, à commencer par les plus pauvres et les plus exclus, qui mena Jésus à la Croix. C'est le creuset où l'Esprit de Dieu restaure, ou plutôt ne cesse de réaliser l'image de Dieu inscrite au cœur de tout homme comme sa dignité suprême, non pas de façon statique mais comme un appel qui doit trouver sa réponse dans la vie, au fil des jours. Mais n'y a-t-il pas là une prétention insoutenable, un totalitarisme gros d'intolérance : la foi chrétienne détiendrait seule la clef de l'avenir humain ! Pourtant, à moins de se renier et de se détruire elle-même, la communauté issue de Jésus ne peut transiger là-dessus. Et d'ailleurs, l'espérance qu'elle affirme seule réelle pour l'humanité n'est pas étrangère à celle-ci : l'attente chrétienne du Royaume de Dieu rejoint — en les transfigurant — les attentes les plus fondamentales des hommes, tant au niveau personnel que communautaire, « politique ». Dès à présent l'Eglise, qui ne s'identifie certes pas, sans plus, au Royaume de Dieu, l'annonce comme déjà en train de se réaliser obscurément. C'est en particulier le sens de l'Eucharistie, noyau vif de l'Eglise-Corps du Christ en tension vers l'accomplissement plénier qu'assurera le Retour du Seigneur.*

L'homme est l'être qui a conscience de l'avenir. Nos impulsions sont orientées vers le futur, vers une satisfaction de nos besoins située de fait dans le futur par rapport à l'élan qui nous porte vers elle. Nous avons cela en commun avec tous les vivants, du moins, avec toutes les formes de vie animales. Mais l'homme n'est pas seulement tourné vers le futur du fait de son aspiration à une plénitude de vie ; il sait aussi distinguer l'avenir de son expérience et de son aspiration présentes. Il sait que le résultat de son agir peut être à l'opposé du but qu'il s'était assigné et que, de toute façon, il déviera de ce but : « *Le cœur de l'homme étudie sa route, mais c'est le Seigneur qui affermit ses pas* » (Pr 16,9). La réalité divine se manifeste dans la distance où elle se tient face à l'avenir incertain qui attend les projets de l'homme. Et il en va encore de même aujourd'hui, en dépit de toute la perfection de notre technologie moderne. C'est dans le raffinement des techniques, et avant tout des techniques militaires, que l'homme, dès les civilisations anciennes, a surtout révélé sa maîtrise. Et pourtant le mot de l'Ecriture garde toute sa valeur : « *On prépare une cavalerie pour le jour du combat, mais en définitive la victoire dépend du Seigneur* » (Pr 21, 31). Si d'ailleurs l'on prête attention à l'actuel arsenal nucléaire, il ne saurait plus être question de victoire, mais seulement de savoir si la paix pourra être sauvegardée par l'équilibre de la terreur. Et la réussite, là encore, reste finalement entre les mains de Dieu. Là où l'homme demeure abandonné à lui-même, trop souvent ses meilleures intentions aboutissent juste au contraire : « *Tel juge droite sa conduite, qui, en fin de compte, mène à la mort* » (Pr 16, 25).

un avenir toujours précaire et menaçant

Tout cela, l'homme le sait d'expérience. Même la reconnaissance d'une force divine souveraine dont dépendent les voies de l'homme est entièrement affaire d'expérience. Et les multiples appellations forgées par les religions de l'humanité pour désigner cette force sont comme les sédiments laissés par cette expérience. Pour celui qui s'y ferme, les perspectives de la réalité du monde et de ses propres possibilités d'homme en viennent à se déformer jusqu'au point où se profile, menaçante, la chute dans le vide de sa propre intériorité.

L'homme prend aussi conscience de cet avenir qu'est pour lui sa propre mort. Ce qui est un cas unique parmi tous les êtres. Pour pouvoir supporter cette certitude, l'homme s'est toujours efforcé d'entrer en communication avec les puissances divines, pour qu'elles lui assurent le salut, en cette vie et au delà de la mort, à raison même de l'insécurité

de son avenir. L'astrologie et les aruspices, les augures tirés du vol des oiseaux et les oracles constituaient pour les anciennes civilisations les procédures futurologiques leur permettant de scruter l'avenir. A l'emprise que l'on cherchait à s'assurer sur lui servait alors la magie, comme aujourd'hui notre technique. Mais l'insécurité de l'avenir demeure. Elle n'a pu être dominée par l'évocation de l'ordonnancement primitif du monde à laquelle procédait le mythe et vers laquelle se tournait l'homme primitif pour ne plus avoir l'avenir en face de lui. La croyance moderne au progrès n'a pas davantage réussi à exorciser l'insécurité de l'avenir, bien qu'elle remette entre les mains de l'homme la conversion prophétique à l'avenir et à son eschatologie. Au contraire, les conséquences imprévues du progrès technique étouffent aujourd'hui de toutes parts le slogan de la conquête de l'avenir. Là où, comme c'est le cas dans la prophétie et l'eschatologie d'Israël, on n'a plus fait appel pour comprendre le salut aux archétypes d'un temps primitif mythique, mais où au contraire on s'est tourné vers le futur, jamais cette marche vers l'avenir n'a été imaginée comme un progrès linéaire, jamais on ne l'a conçue comme totalement remise entre les mains de l'homme. L'avenir de l'homme demeurait une prérogative de Dieu. L'homme ne peut s'empêcher de se préoccuper de son avenir et d'essayer d'acquérir sur lui une certaine emprise ; mais, tout comme il ne peut parvenir, en dépit de tous ses efforts, à faire le tour de la réalité divine, ainsi ne peut-il accomplir son propre avenir et donc s'accomplir lui-même : cela reste au-dessus de ses forces.

I

jésus-christ, avenir de l'homme

Pour la foi chrétienne, l'avenir de l'homme, c'est Jésus-Christ. Il est tout d'abord, à un titre particulier, l'avenir des chrétiens, ces gens qui ont mis leur espérance dans le Crucifié ressuscité. Paul l'a exprimé en disant que les chrétiens sont prédestinés par Dieu à devenir semblables à l'image de son Fils, en sorte que celui-ci soit le premier-né d'une multitude de frères (Rm 8, 29). Mais cette fonction du Christ pour les chrétiens n'en a pas moins une portée universelle pour l'humanité toute entière. C'est pourquoi Paul peut parler du Christ comme du second et définitif Adam, fondateur d'une nouvelle humanité, dont nous devons porter « l'image » de la même manière que, en tant qu'hommes, nous avons été créés à l'image du premier Adam, de l'Adam terrestre (1 Co 15, 47 sv.). Ce qui s'est passé en Jésus-Christ n'a donc pas une signification exclusi-

vement pour les chrétiens et pour leur avenir, mais bien en général pour l'avenir de toute l'humanité. Mais dans les chrétiens, l'avenir de l'humanité commence déjà à se manifester, du fait que, comme le dit l'Epître aux Colossiens, ils se sont dépouillés du vieil homme et de ses mauvaises actions pour « revêtir » le Christ, l'Homme nouveau qui, « *pour accéder à la connaissance, ne cesse d'être renouvelé à l'image de son Créateur* » (Col 3, 9 sv.).

c'est en tant que ressuscité que le christ est avenir du monde

Trois traits caractéristiques de la vision paulinienne du Christ comme avenir des chrétiens et de l'humanité toute entière doivent être particulièrement soulignés.

Tout d'abord et *en premier lieu,* c'est du Christ ressuscité qu'il s'agit là tout au long. Celui qui, par la Résurrection, a été établi Fils de Dieu dans la force de l'Esprit (Rm 1, 4), c'est lui dont Paul nous dit que nous devons devenir conformes à son image (Rm 8, 29). En 1 Co 15, il est dit de façon encore plus claire que le second Adam, l'Adam céleste dont nous devons porter l'image, c'est le Seigneur ressuscité. Comme « *être spirituel qui donne la vie* », il a été arraché à la domination de la mort, si bien que nous, les chrétiens, nous avons grâce à lui l'espérance de triompher aussi du destin qui nous voue à la mort. La vie du Ressuscité, dans son triomphe sur la mort, est ainsi l'avenir de salut des chrétiens et d'une nouvelle humanité.

mais ce ressuscité est le crucifié du vendredi-saint

Mais *en deuxième lieu,* celui qui est ressuscité à cette vie nouvelle demeure identiquement ce Jésus de Nazareth qui a été crucifié pour nous. Ainsi, dans la lumière précisément de la Résurrection, sa Croix est devenue la force qui nous justifie (Rm 4, 24 sv.). D'où il suit que ce n'est pas seulement en référence à sa vie nouvelle et immortelle de Ressuscité que l'Epître aux Romains nous présente Jésus-Christ comme le nouvel Adam. Elle ne se contente pas uniquement d'affirmer cet aspect des choses, mais c'est maintenant l'obéissance de Jésus qui occupe une position centrale en contraste avec le péché d'Adam (Rm 5, 12 sv.). De même que c'est par la désobéissance d'Adam qu'est advenu à l'humanité le destin qui la vouait à la mort, c'est de même par l'obéissance de Jésus qu'a été fondé, pour la multitude, le droit à la vie (Rm 5, 18 sv.). L'avenir de vie suscité par la Résurrection ne se trouve plus là opposé uniquement à la vie terrestre et mortelle, mais il est étroitement lié à l'obéissance du Jésus terrestre face à cette mission reçue de Dieu qui l'a conduit à la

Croix. Aussi la vie immortelle du Ressuscité n'est-elle avenir de salut pour la multitude que sous la condition, pour cette multitude, de se laisser entraîner dans l'obéissance triomphant du péché qui fut celle du Ressuscité.

humanité nouvelle et image de dieu

Les affirmations pauliniennes sur le Christ comme avenir de l'homme comportent enfin *une troisième caractéristique* sur laquelle on voudrait insister ici : c'est le lien mis entre la désignation du Christ comme fondateur d'une humanité nouvelle et les allusions au fait d'être à l'image de Dieu qui, selon le premier récit de la création, constitue la dignité tout à fait singulière de l'homme par rapport à toutes les autres créatures. Dans la seconde Epître aux Corinthiens (2 Co 4, 4), la Seigneurie du Christ que proclame l'Evangile est expressément caractérisée comme celle de la propre Image de Dieu. Lorsqu'un peu auparavant l'avenir qui s'ouvre au croyant est décrit comme transfiguration en l'image du *Kurios* (*Ibid.* 3, 18), là aussi, tout autant que dans la première Epître aux Corinthiens (1 Co 15, 49), il faut penser à la ressemblance avec Dieu réalisée dans la Résurrection de Jésus. Le fait d'être à l'image de Dieu n'est donc pas à voir, dans cette ligne, comme une propriété inhérente à l'homme dès l'instant de sa création ; mais il faut bien plutôt entendre que cette ressemblance doit se réaliser tout au long de l'histoire de l'humanité. Le fait d'être à l'image de Dieu ne désigne donc pas, dès lors, une manière d'être donnée toute entière au départ ; il s'agit bien plutôt d'une visée sur l'homme qui s'est trouvée réalisée pour la première fois dans la destinée personnelle de Jésus, dans son obéissance et dans sa Résurrection.

développement et éclipse de cette vision des choses

La théologie du IIe siècle a développé cet aspect de la pensée paulinienne dans son interprétation de l'Histoire du Salut comme « *oikonomia eis ton kainon anthropon* » — « *disposition divine acheminant à l'Homme nouveau* » (Ignace d'Antioche, *Lettre aux Ephésiens* 1, 10). Irénée l'a rattachée à l'enseignement de l'Epître aux Ephésiens sur la récapitulation de toutes choses dans le Messie Jésus (Ep 1, 10) pour élaborer sa théologie de l'Histoire du Salut qui culmine dans la récapitulation de l'humanité dans l'Homme nouveau, Jésus-Christ. La portée anthropologique de cette conception liée à l'Histoire du Salut ne se dévoile en toute son ampleur que si on la comprend comme la réalisation progressive dans l'histoire du concept grec de nature humaine : on ne

doit plus penser cette nature humaine comme pleinement achevée dès le départ et se réalisant de façon univoque en chaque individu ; bien plutôt, l'humanité de l'homme, sa nature, se réalise progressivement au cours d'une histoire qui achemine vers cet avenir que constitue l'Homme nouveau.

Le caractère dynamique de cette conception anthropologique marquée par l'Histoire du Salut a été perdu de vue dans le développement ultérieur de la théologie. Car on y a pensé de plus en plus le fait pour l'homme d'être à l'image de Dieu comme une propriété fondamentale. Dès lors, on ne pouvait plus assigner au Christ que la restauration de cette perfection originelle de l'homme, ou que l'élévation de celle-ci au niveau surnaturel, étant sous-entendu que l'*imago* elle-même, ou tout au moins le don de grâce qui en faisait une *similitudo Dei,* avait été perdu par suite de la chute dans le péché. La conception dont on trouve les fondements chez Paul et qu'a développée la théologie ancienne de l'Histoire du Salut, conception d'un devenir historique acheminant l'homme jusqu'à cet avenir réalisé dans l'Homme nouveau, s'avère au contraire incomparablement plus radicale dans sa vision christique d'un achèvement de l'homme par le Christ. Ce point de vue d'un devenir humain tendant à s'achever dans l'être à l'image de Dieu a connu plus tard un renouveau dans le platonisme de la Renaissance, avant tout chez Pic de la Mirandole. On le retrouve aussi chez Calvin. Chez Johann Gottfried Herder, il devient un donné fondamental de la conception anthropologique moderne qui voit en l'histoire humaine un processus d'autodéveloppement vers la pleine humanité. Ici sans doute, Jésus-Christ n'assume plus la fonction d'avenir de l'homme où se réalise son humanité. Bien plutôt, l'histoire de ce devenir de l'homme tendant à être enfin lui-même est conçue la plupart du temps (encore qu'il en aille autrement chez Herder) comme un processus d'autoréalisation de l'homme par l'homme ; et cette autoréalisation doit alors se poursuivre à travers l'émancipation de tout ce qui enchaîne l'homme et qui est supposé l'empêcher d'advenir à lui-même.

II

libérations illusoires

Pour la foi chrétienne, il ne peut y avoir aucun avenir de salut en dehors de celui qu'a ouvert Jésus-Christ. La foi en la messianité de Jésus se trouve donc liée à cette certitude : la quête par l'homme de son identité

définitive, celle aussi de sa liberté, tout autant que la recherche d'une vie totalement et intégralement humaine, rien de tout cela ne peut recevoir une réponse satisfaisante en dehors du Christ. La foi chrétienne ne peut donc pas laisser tomber la perception aiguë et désenchantée des illusions entretenues par l'homme face à un avenir qu'il prétend construire par ses seules forces.

s'émanciper n'est pas conquérir la vraie liberté

La pire séduction qui soit pour les hommes d'aujourd'hui, c'est l'équivalence illusoire mise entre liberté et émancipation. Beaucoup s'imaginent que la liberté et la pleine identité avec soi-même sont à la portée de leurs mains, et que seuls des obstacles extérieurs les empêchent d'y accéder. Les données politiques, l'économie capitaliste, la contrainte au travail, la pauvreté apparaissent comme les forces qui empêchent les individus de conquérir leur liberté. Naît alors spontanément le désir de se débarrasser de ces obstacles. Cette façon de voir implique la croyance en une liberté enracinée d'emblée en l'homme, de par sa nature même. Mais le chrétien doit dénoncer comme illusoire une telle hypothèse. « *Si c'est le Fils qui vous affranchit, vous serez réellement des hommes libres* », dit le Christ, dans l'Evangile de Jean, à ceux qui s'estiment libres de par leur naissance, étant de la descendance d'Abraham (Jn 8, 36). Une assertion analogue se rencontre chez Paul : « *Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté* » (2 Co 3, 17). On n'est pas encore parvenu à la liberté quand on s'est émancipé des contraintes diverses et des sujétions à l'autorité. Car l'homme est pécheur : et c'est bien pourquoi il est assujetti aux contraintes et en particulier à l'autorité. Et d'aileurs les instances par lesquelles s'exerce l'autorité succombent elles-mêmes au péché ; et de ce fait elles ont besoin de tout un système de contrôle. L'émancipation de toute contrainte et de toute autorité aboutit seulement à laisser le champ libre aux tendances égocentriques de l'homme, à cet *amor sui* décrit par saint Augustin et aux diverses concupiscences qui le manifestent. Aussi longtemps que l'homme est esclave du péché, aucune émancipation ne parvient à le libérer. Car seul l'Esprit du Christ peut nous libérer de la domination du péché.

la libération : un concept ambigu

Cette libération du péché que réalise l'esprit du Christ atteint l'homme tout entier, et pas seulement dans sa vie privée ; mais elle s'étend aussi aux rapports politiques et économiques à l'intérieur desquels se déroule

la vie des individus. La liberté spirituelle ne peut se laisser enfermer dans les limites de la vie privée sans perdre son authenticité chrétienne. Mais on doit tenir à l'inverse que la liberté politique et économique ne bénéficie pas d'un statut privilégié par rapport à la liberté individuelle. Ce qu'on désigne comme liberté politique et économique représente de soi un phénomène au plus haut point ambigu. Car la liberté politique peut signifier anarchie, la liberté économique peut s'accompagner d'un vide spirituel total. Ce n'est qu'en lien avec la liberté spirituelle procurée par l'Esprit du Christ que la liberté économique et la liberté politique méritent vraiment le nom de liberté. On a tendance aujourd'hui à faire bon marché des ambiguïtés inhérentes aux concepts de liberté et de libération ; et cela, pas seulement chez les idéologues de la politique, mais aussi chez des théologiens qui présentent les programmes de libération économique et politique comme une conséquence du message de liberté de l'Evangile.

S'il est vrai qu'il n'y a pas d'authentique liberté en dehors de l'Esprit du Christ, il ne faut dès lors employer qu'avec précaution le concept de libération en référence à des transformations économiques et politiques affectant des sociétés dont seule une proportion plus ou moins restreinte des membres se laisse guider par cet Esprit. La libération de l'oppression politique et de la dépendance économique peut conduire au déploiement de la véritable liberté qui procède de l'Esprit du Christ. Mais elle peut aussi échouer à produire cette vraie liberté, elle peut conduire à d'autres types d'oppression, au vide intérieur et à l'aliénation d'une vie superficiellement saturée de biens matériels. Il suit de là que les encouragements à la libération et à la liberté ne servent trop souvent qu'à établir de nouveaux rapports de domination.

l'histoire n'est pas fatalement un processus d'avènement de la liberté

Ces remarques sur l'ambiguïté des concepts de libération et de liberté valent tout autant face à l'affirmation d'un avènement de la liberté prétendument caractéristique de l'évolution historique contemporaine ; processus qu'il faudrait comprendre comme la réalisation à l'échelle mondiale de la liberté chrétienne. Cette façon de voir ne met en valeur qu'un versant de la thématique moderne de la liberté. Son autre versant est constitué par la distanciation de la modernité par rapport à la foi chrétienne, tout au long du processus de sécularisation qui a contribué pour sa part à la formation de cet idéal de liberté. La conception chrétienne de la

liberté y a été supplantée par une vision de cette liberté issue du droit naturel ; or, celle-ci ignore le péché et n'éprouve par conséquent aucun besoin d'en être libérée : pour elle, la liberté n'a à pâtir que d'obstacles extérieurs à l'homme. Le chrétien doit dénoncer comme illusoire cette idéologie libérale de la liberté. Or, c'est cette illusion qui se détache au premier plan de l'histoire récente de la notion de liberté. Par conséquent, on ne peut parler que sous d'expresses réserves d'un avènement historique de cette liberté par laquelle le Christ nous délivre en se référant à des réalisations de la liberté au plan politique et social.

un salut construit par les seules forces de l'homme

Une autre vision fascine nombre de nos contemporains : celle d'un avenir de salut pour l'homme sans Christ du tout. C'est l'espérance d'un nouveau type d'homme qui serait le produit d'une nouvelle société à construire par les seules forces humaines. Un tel espoir de salut souligne la désillusion causée par le vide intérieur auquel aboutit l'idéal libéral de liberté. Leur délivrance d'une existence creuse à force d'isolement, les individus l'attendent ardemment d'une nouvelle société qui soit vraiment solidaire. Et cependant ils ne voient pas qu'une telle société n'est possible que là où les individus sont libérés de l'égoïsme et de l'orgueil par l'Esprit d'amour, cet amour dont l'action du Christ pénètre les cœurs. Ils escomptent bien plutôt que cette nouvelle société verra le jour lorsque certains groupes parviendront à faire triompher leurs intérêts propres. Ils ne réfléchissent aucunement au fait qu'il y a toujours seulement quelques individus à exercer le pouvoir, au nom de la société, sur le reste de ses membres ; et cela, quelle que soit la forme d'organisation donnée à la société.

L'actuel espoir d'un salut trouvé dans une nouvelle société solidaire n'est pas sans rappeler l'espérance biblique du Royaume de Dieu. Mais l'espérance biblique n'attend la réalisation définitive de la paix et de la justice entre les hommes que de Dieu seul. C'est avant tout la Seigneurie immédiate de Dieu en personne qui met fin à toute domination de l'homme sur l'homme. C'est pourquoi Jésus, étant l'annonciateur de la Seigneurie de Dieu, ne pouvait en aucune façon prendre parti pour la révolte zélote contre Rome. Et du fait qu'il laissait le champ libre à l'actuel avènement de la Seigneurie de Dieu en son immédiateté pour les hommes, il se désignait lui-même comme le Messie de ce Royaume de Dieu en train de survenir.

III

portée universelle du salut donné en jésus-christ

La foi chrétienne affirme qu'il n'y a pas d'autre avenir de salut pour l'humanité que celui ouvert par Jésus-Christ ; et pour autant, elle s'oppose de front aux espoirs dont se flattent les hommes en se fiant uniquement à eux-mêmes. Mais la foi n'exclut pas, au contraire elle implique aussi que tous les hommes se trouvent déjà entraînés vers cet avenir de salut manifesté dans le Christ Jésus, sur la base de sa Résurrection, comme la destinée de l'homme. Dès l'instant de leur création, les hommes sont entraînés vers cet avenir manifesté dans la Résurrection de Jésus comme celui de l'Homme nouveau. En effet, tout homme est créé à l'image de Dieu. Cette ressemblance avec Dieu comme sa propre image a pris tout son poids de réalité en la personne du Christ ressuscité et elle est la destinée de tout homme ; et cette destinée se haussant elle-même jusqu'à la communion avec Dieu devenue pleinement réelle dans le Christ ouvre l'humanité de tout homme à cette dignité qui lui revient quand bien même il ne connaîtrait rien de Jésus, quand bien même il se sentirait rebuté par la prédication chrétienne et par l'Eglise.

une prétention inaliénable de la foi chrétienne

Assurément, quiconque repousse le message chrétien rejettera comme une prétention inadmissible l'affirmation que sa propre humanité doive trouver son fondement dans le contenu de ce message. Et pourtant le chrétien ne peut pas renoncer à cette prétention, car avec elle s'affirme ou se défait la foi qu'en Jésus-Christ s'est révélé le Dieu unique de tous les hommes. Affirmer que l'humanité de ceux qui adoptent face à Jésus une attitude d'indifférence ou de refus trouve néanmoins en lui son fondement et son critère ne revient aucunement à faire de tout homme un « chrétien anonyme ». On ne lui met pas pour autant de force sur les lèvres une confession de foi que pour sa part il refuse. La dignité de personne humaine qu'on lui reconnaît, comme à tous ses semblables, implique précisément le respect de l'inaliénable responsabilité personnelle de chaque vie humaine dans sa quête de vérité. Mais c'est chaque assertion de la foi chrétienne qui confronte l'homme avec la prétention que, dans l'histoire de Jésus-Christ, il en va de l'authenticité et de la détermination de sa propre vie. A ne pas maintenir cette assertion, on condamnerait la proclamation de la foi chrétienne à ne rencontrer les hommes que du dehors.

Et ils se trouveraient alors fondés à repousser l'appel à la foi comme une exigence hétéronome, et à écarter le message chrétien comme une doctrine imposée de l'extérieur.

la foi accomplit le désir profond de l'homme en le transformant

Il est donc d'une importance décisive pour la conception chrétienne de la vérité de tenir que la foi chrétienne entretient un rapport positif avec tout désir humain profond d'accomplissement de soi-même. La foi assume cette soif ardente, même si elle en transforme le contenu. Les deux thèmes majeurs de l'espérance eschatologique d'Israël ressaisissent dans leur complémentarité ce qui est le désir fondamental de l'humanité en quête de son accomplissement plénier : le Royaume de Dieu et la Résurrection des morts ne sont pas rêveries abstruses de vieux auteurs, dénuées de sens commun ; ce ne sont pas non plus des promesses dont le lien avec la problématique vitale de l'homme serait lâche et accidentel. Ces deux conceptions expriment bien plutôt les conditions fondamentales de l'accomplissement de la destinée humaine. L'espérance du Royaume de Dieu renchérit sur les espoirs qui se sont portés de tous temps sur les grands Empires de ce monde et sur leurs souverains ; mais, en opposition à ces derniers, elle proclame que la vocation sociale de l'homme, son aspiration à une communauté accomplie dans la paix et la justice ne peuvent se réaliser que là où toute domination de l'homme sur l'homme se trouve écartée, remplacée qu'elle est par la Seigneurie immédiate de Dieu lui-même. La foi en la Résurrection exprime l'exigence de participation des individus à cette espérance d'un salut rassemblant toute l'humanité : en effet, sans Résurrection des morts, les individus resteraient exclus de l'avenir de salut qu'ouvre l'avènement de la Seigneurie de Dieu. En ce cas, les hommes des générations passées, tous ceux qui sont morts avant que l'avenir représenté par la Seigneurie de Dieu sur terre devienne une réalité, tous ces gens n'y auraient aucune part.

résurrection des morts et dimension communautaire de la vie humaine

La dimension individuelle de la destinée humaine et sa dimension communautaire, autrement dit, sa dimension politique, s'impliquent l'une l'autre. L'individu isolé ne peut atteindre à lui tout seul sa destinée d'homme. Mais il est tout aussi impossible à la destinée de l'humanité de trouver dans l'avenir son accomplissement en une société parfaitement

communautaire, si en demeurent exclus les hommes des générations passées ; car cette destinée de l'humanité est tout aussi bien celle de chacun de ses membres. En effet, quelle serait alors la signification humaine de la vie et de la mort de ces gens ? De ce fait, l'espérance en la Résurrection des morts se trouve impliquée dans l'attente du Royaume de Dieu. Et c'est bien ainsi que nous voyons l'eschatologie judéo-chrétienne associer ces deux traits pour composer le tableau de l'unique événement de la fin des temps. Cette liaison amène également à conclure que le Royaume de Dieu, comme communauté des hommes accomplie dans la paix et la justice totales, n'est possible qu'au prix d'une transformation radicale des nécessités naturelles qui conditionnent présentement l'existence humaine : transformation qui a été justement signifiée à travers ce thème de la Résurrection des mort. Or, dans l'histoire de Jésus, ces deux thèmes sont mis en valeur et tous deux pris en compte : Jésus annonce le Royaume de Dieu comme à venir, mais de telle sorte que cet avenir devient présent dans sa parole et dans son agir, pour ceux qui accueillent sa parole. Sa propre Résurrection des morts a ouvert, pour lui comme pour ceux qui croient en lui, la participation à ce Royaume de Dieu qu'il prêchait. La Résurrection de Jésus est de ce fait l'accomplissement de son message du Royaume. Tout comme ce message s'exprimait dans les paroles du Christ révélant l'amour de Dieu en recherche de chaque homme, ainsi se manifeste-t-il dans la Résurrection de Jésus qui garantit déjà, du même coup, la Résurrection des croyants, Dieu y tenant sa parole pour quiconque se laisse convaincre par le message du Royaume.

IV

devenir semblable à jésus en sa mort pour parvenir à la résurrection des morts (ph 3, 10-11)

Du fait de la Résurrection de Jésus, l'avenir constitué par ce Royaume de Dieu qu'il a prêché s'ouvre pour tous et chacun des hommes. Mais n'a bien entendu part avec le Ressuscité que celui qui a partie liée avec Jésus aussi dans sa mort. Le Ressuscité et le Crucifié sont en effet une seule et même personne : Dieu a relevé d'entre les morts ce Jésus, le Crucifié. Celui qui a été obéissant à sa mission jusqu'à la mort sur la Croix, c'est lui qui est le second Adam, le nouvel Homme de l'avenir ; il est « *un être spirituel donnant la vie* » (1 Co 15, 45), et de ce fait « *la mort n'a plus sur lui d'empire* » (Rm 6, 9). Qui donc meurt avec le Christ ressuscitera avec lui (cf. 2 Tm 2, 11).

revêtir l'homme nouveau, manifesté dans la résurrection de jésus

La mort est l'avenir de tout homme ; et sans l'espérance de la Résurrection, elle serait l'avenir ultime de l'homme : tel serait le dernier mot sur l'homme, si Dieu n'était pas son avenir. Celui qui, comme le suppliant du Psaume 73, est si uni à Dieu au long de cette vie qu'il peut dire : « *Lorsque je t'ai avec moi, je suis sans désir sur terre* », cet homme peut poursuivre avec le psalmiste : « *Mon corps et mon cœur peuvent défaillir, Dieu est mon rocher, ma part pour toujours* » (Ps 73, 25 sv.). L'éternité de Dieu garantit à l'orant qui s'exprime dans le psaume que le lien établi entre Dieu et lui durera aussi au delà de sa propre mort. Car « *Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants* » (Lc 20, 38). La Résurrection de Jésus a confirmé cette assurance du psalmiste. Elle a surmonté la force de la mort qui séparait de la vie de Dieu. Elle montre en même temps comment se construit la vie de qui peut dire de lui-même : « *Quand je n'aurais que toi seul, je ne désire rien de plus sur terre* ». Face à sa mission de prêcher la Seigneurie de Dieu, l'obéissance de Jésus jusqu'à la mort sur la Croix montre ce que signifie être attaché à Dieu. Etre en communion avec la mort de Jésus, cela signifie donc *premièrement* consentir à se donner à son service, à la proclamation de la Seigneurie de Dieu. Or, pour ce service, et de ce fait pour nous, Jésus a donné sa vie. Etre uni à sa mort veut dire *secondement* laisser l'amour de Dieu pour le monde prendre possession de sa propre vie, cet amour qui a trouvé son expression dans la prédication de Jésus « *aux publicains et aux pécheurs* » et dans sa mort sur la Croix. Mourir avec le Christ signifie donc, pour reprendre les termes de l'Epître aux Colossiens, « *revêir l'Homme nouveau, celui qui, pour accéder à la connaissance, ne cesse plus d'être renouvelé à l'image de son créateur* » ; en suite de quoi sont tout de suite mentionnés « *la compassion, la bienveillance, l'humilité, la douceur, la patience* », aussi bien que le pardon mutuel, l'amour et la paix du Christ (Col 3, 9 sv.). De cette façon se trouve manifesté — comme Paul l'écrit au 5e chapitre des Romains, en parlant de Jésus-Christ lui-même — comment cet Homme nouveau surgi de la Résurrection, lui qui constitue l'avenir de l'homme, est dès à présent à l'œuvre et comment il rend participant de la Seigneurie à venir de Dieu et de l'immortalité qu'elle entraîne, dans la quotidienneté même de notre vie individuelle.

« mourir avec jésus » : sens de l'expression paulinienne

Paul a décrit la mort avec le Christ comme une mort au péché et un dépérissement de ses convoitises, tandis que le dévouement de sa propre vie à la cause de la justice conduisant à la sanctification lui apparaît comme le fruit de la vie nouvelle suscitée par la Résurrection chez ceux qui ont reçu cette nouvelle naissance (Rm 6, 4 sv. et 13 sv.). Mais lorsqu'il rappelle dans l'Epître aux Philippiens : « *Ayez en vous ces mêmes sentiments dont était animé le Christ Jésus* », c'est-à-dire précisément l'obéissance à la volonté de Dieu jusqu'à la mort sur la Croix (Ph 2, 5 et 8), là encore la sainteté est présentée comme la participation à cette voie d'obéissance qui a conduit Jésus à la Croix Il existe donc pour les chrétiens une double manière de se configurer à la mort du Christ. La première signifie pour eux mourir au péché et mener une vie nouvelle dans la force de la Résurrection de Jésus. La seconde façon qu'ont les chrétiens d'être configurés à la mort du Christ procède également de la force de sa Résurrection ; elle conduit les chrétiens sur le chemin de l'oubli de soi dans le service du dessein d'amour de Dieu sur l'humanité. Et c'est le chemin même qui a conduit Jésus jusqu'à la Croix, en conséquence de son message de l'irruption de la Seigneurie de Dieu du fait de sa propre entrée en scène.

prendre sur soi le joug du christ

La mort avec le Christ comme condition de la participation à sa Résurrection est la formulation correspondant, dans la pensée paulinienne, à l'exigence posée par Jésus lui-même de prendre sur soi le joug de la Seigneurie divine (Mt 11, 29 sv.), de chercher avant toute chose le Royaume de Dieu et sa justice (Mt 6, 33). La mort de Jésus a été le résultat de sa propre vie et de son agir, tels qu'ils se sont déroulés sur l'horizon de la venue de la Seigneurie de Dieu ; aussi la mort avec le Christ revêt en fait une signification identique, celle de se soumettre à l'appel même du Christ au service de la Seigneurie de Dieu. Et tout comme, dans les faits et gestes de Jésus, c'était la force même du Règne de Dieu en train d'advenir qui s'emparait des contemporains du Christ et les comblait de l'Esprit, ainsi en va-t-il chez Paul de la vie nouvelle issue de la Résurrection du Christ : c'est elle qui rend capable de mourir avec le Christ. Ainsi, comme l'écrit Paul aux Corinthiens, « *sa mort est à l'œuvre en nous, mais sa vie en vous* » (2 Co 4, 12).
L'avenir ouvert à l'homme dans la Résurrection de Jésus se réalise donc actuellement comme participation à sa mort. De ce fait, ce n'est pas le

pur événement de la mort elle-même qui se trouve ici visé, comme on le voit, mais bien aussi la vie dans la force du Règne de Dieu qui vient ; c'est cette force qui rend capable d'offrir sa propre vie en la mettant au service de cette cause de Dieu dans le monde, au service de ce dessein d'amour de Dieu qui se tourne avec bienveillance vers le monde et qui vise à faire participer tous les hommes à la paix du Règne de Dieu. Cela ne veut nullement dire que la propre vie individuelle du chrétien doive être tout simplement niée. Bien plutôt, dans le pardon du péché qui la rendait étrangère à Dieu, sa propre vie, le chrétien la reçoit pour ainsi dire à nouveau de la main de son Créateur. La Seigneurie de Dieu n'aliène pas l'homme de lui-même, de son individualité personnelle. Car elle est Seigneurie du Créateur qui veut et confirme cette vie en sa particularité. Mais notre vie se trouve dépouillée de son autonomie égoïste — prise qu'elle est au service de la communauté humaine —, et elle trouve justement là son propre accomplissement individuel.

V

royaume de dieu et corps du christ

L'action présente du Règne de Dieu qui vient et l'appropriation individuelle qu'elle connaît dans la Résurrection des morts dessinent les traits d'une communauté des hommes rassemblés dans l'Esprit qui a présidé à la mission de Jésus et dans le service de la communauté future de tous les hommes dans le Royaume de Dieu. Cette communauté est le fruit de la mission de Jésus. Elle constitue la représentation symbolique de la communauté future du Royaume, avec ceux qui ont accueilli son message et son appel ou qui y ont participé. C'est dans la communauté de table avec Jésus et nulle part ailleurs qu'il faut chercher l'origine de l'Eglise, et cela, auprès de Jésus lui-même. C'est pourquoi la célébration de l'Eucharistie en mémorial de la mort du Christ demeure le centre de la vie de l'Eglise. Nulle part ailleurs davantage que dans la célébration de l'Eucharistie est mis en valeur ce qui constitue le fondement et l'être intime de l'Eglise : à savoir la communion de vie en laquelle Jésus fait entrer chaque chrétien avec lui, communauté qui fonde à son tour celle des chrétiens entre eux. C'est pourquoi la célébration de l'Eucharistie doit demeurer ou redevenir le centre de la vie de l'Eglise et du culte qu'elle rend à Dieu. Il est d'une grande imporance de relever ici que la communauté eucharistique est de part en part symbolique.

Elle n'est pas l'expression du sentiment communautaire de n'importe quel groupe. Dans l'Eucharistie, l'Eglise ne se célèbre pas elle-même, mais bien ce qui la fonde comme communauté et l'élève au rang de symbole de cette plus ample communauté du Royaume à venir qui rassemblera toute l'humanité. C'est dans cette symbolique que réside la signification de la célébration eucharistique. Mais, comme action symbolique, elle est en même temps efficace, efficace très précisément comme source de la communauté des croyants rassemblés dans l'unité du Corps du Christ, dont elle est en même temps le signe.

l'église corps du christ : portée de cette « image »

La désignation de l'Eglise comme « Corps du Christ » n'est nullement une simple métaphore, comme l'est le fait de désigner l'Eglise comme « l'épouse » du Christ. Le concept de Corps du Christ n'est pas non plus un simple vocable sociologique signifiant l'appartenance des chrétiens, en tant que groupe, à Jésus-Christ. Il se fonde dans la tradition de la Cène, car ceux qui reçoivent le Corps et le Sang du Christ se trouvent unis à lui, entrent en communion avec lui dans l'unité de son Corps (1 Co 10, 16 sv.). Mais d'autre part, la désignation de l'Eglise comme « Corps du Christ » n'est pas sans rapport avec la foi chrétienne en la Résurrection des corps. Parce que Jésus a livré son corps pour le salut du monde, la vie nouvelle du Ressuscité pourra prendre forme, non seulement d'existence, mais de corporéité, du fait de laquelle elle demeurera distincte des autres. Lorsque la tradition évangélique des apparitions donne à se représenter le Ressuscité dans une corporéité individuelle, elle souligne unilatéralement un aspect des choses et requiert pour autant une correction qu'introduit la conception paulinienne de l'Eglise comme Corps du Christ. Mais il n'en reste pas moins juste de dire à l'inverse que la réalité du Ressuscité ne se dissout pas dans le fait de l'Eglise. Elle s'est révélée avant que l'Eglise soit constituée et indépendamment de la communauté des disciples comme une réalité consistante en elle-même ou plutôt, comme une réalité fondée sur la puissance créatrice de Dieu. Mais cette réalité du Ressuscité ne se clôt pas sur elle-même, comme une totalité achevée, abstraction faite de la communauté des croyants. Car elle fonde, constitue et domine cette communauté Cet ordre des choses est mis en valeur dans les écrits pauliniens sous le biais de la différence et de la hiérarchie existant entre la Tête et le Corps.

sens et importance pour l'église de la célébration eucharistique

L'être mystérieux de l'Eglise est précisément d'être le Corps du Ressuscité, et ce mystère ne sera dévoilé qu'avec le Retour du Christ. Et pourtant, il est actuellement donné, comme l'est la vie nouvelle des croyants « *cachée avec le Christ en Dieu* » (Col. 3, 3). Mais cet être mystérieux n'en constitue pas moins l'horizon théologique sur lequel doit se détacher, pour être comprise, la célébration eucharistique en sa signification capitale pour la vie de l'Eglise. Ici se trouve une nouvelle fois mise au premier plan la connexion réciproque de la communauté avec le Crucifié comme avec le Ressuscité. Dans l'Eucharistie, l'Eglise célèbre le mémorial de la mort du Chris, et dans la communion, les croyants reçoivent celui qui a donné sa vie pour eux, puisqu'il l'a donnée pour le salut du monde. Mais que Jésus-Christ se rende présent à eux dans les éléments eucharistiques et qu'il les rattache les uns aux autres dans l'unité de son Corps par la foi et la communion, cela ne peut se produire que dans la force de l'Esprit qui a relevé Jésus d'entre les morts, comme une manifestation de la vie nouvelle du Ressuscité.

On ne peut exposer ici en détail comment l'action de l'Esprit dans la vie des croyants et dans la communauté qu'ils forment se trouve liée à la présence cachée du Ressuscité au cœur de sa communauté. Que l'Esprit soit la source radicale de toute vie et très spécialement de cette vie qui demeure en étroite connexion avec sa source en se déployant dans une corporéité que pénètre totalement l'Esprit, vie qui en conséquence ne peut plus connaître la mort (1 Co 15, 42 sv), cela donne à reconnaître une étroite relation entre la présence actuelle de l'Esprit et celle du Ressuscité. De façon bien significative, Paul associe la propre Résurrection de Jésus et l'action de Dieu par son Esprit ; il peut dès lors voir la présence de l'Esprit dans les croyants comme le droit de cité qui leur confère un titre à leur propre Résurrection encore à venir (Rm 8, 11 ; cf. 1, 4).

la condition corporelle des ressuscités : union des personnalités dans leur diversité individuelle

Dans ce contexte, on ne peut taire les conséquences résultant, et pour l'espérance des croyants en leur propre Résurrection et pour la relation entre Résurrection et Royaume de Dieu, de l'unité établie entre le corps de Jésus en sa condition de Ressuscité et l'Eglise. La Résurrection de Jésus,

on l'a dit, ne signifie pas la restitution d'une corporéité individuelle purement et simplement séparée des autres, sans plus. Dès lors, en ce qui concerne la Résurrection des croyants, l'isolement où l'être corporel tient les individus les uns par rapport aux autres est à ranger parmi ces facteurs que l'eschatologie transformera profondément, quand notre condition mortelle se trouvera transfigurée en une corporéité nouvelle, caractéristique de la Résurrection. Cela n'implique pas une mise de côté de toutes les différences distinguant les individus ; pas plus que le Christ ressuscité n'est pas simplement un seul être avec son Corps, l'Eglise, mais demeure bel et bien différent de la dite Eglise au cœur même de cette unité qui le lie à elle. On ne peut s'empêcher de songer ici, devant cette manière dont jouent l'unité et la diversité, à la différence qui distingue les personnes de la Trinité au sein de l'unité de la vie divine. La vie nouvelle surgie de la Résurrection des morts sera en effet en lien bien plus étroit que notre vie d'aujourd'hui avec la vie trinitaire de Dieu, sans que soit abolie pour autant la différence entre Dieu et sa créature. De ce fait, la Résurrection des morts et le Royaume de Dieu s'adossent étroitement l'un à l'autre. Si le thème du Royaume de Dieu vise d'abord le côté social de la destinée humaine, tandis que la Résurrection des morts souligne la participation individuelle à cet avenir de salut de l'humanité, il devient alors manifeste que les deux affirmations fondamentales de l'espérance chrétienne se relient à un seul et même état de choses indissociable. La même remarque vaut pour la relation de la Résurrection de Jésus à ce Royaume de Dieu qu'il prêchait. Dans le Christ ressuscité, cet avenir que représente le Royaume de Dieu est déjà présent au déroulement de l'histoire. L'Eglise n'est pas le Royaume de Dieu, mais elle est le Corps du Christ qui grandit dans l'histoire en tendant vers ce Royaume de Dieu à venir et qui y trouvera sa plénitude, lorsque le Fils remettra au Père la Seigneurie afin que Dieu soit tout en tous (1 Co 15, 28).

le retour du christ, accomplissement du royaume de dieu

En guise de conclusion, il paraît convenable de dire un mot du Retour du Christ. Son attente est la nécessaire contre-partie du caractère caché de la présence du Ressuscité dans le monde. Que « *notre vie soit cachée avec le Christ en Dieu* » (Col. 3, 3), cela donne déjà à entendre que la présence en elle du Royaume de Dieu n'est pas encore manifeste en ce monde, tout comme la Seigneurie de Dieu y est encore cachée et sa révélation, encore à venir. Mais, sans cette révélation future, la Seigneurie de Dieu — et tout autant la vie du Ressuscité exalté auprès de Dieu —

serait non seulement cachée, mais bien davantage, elle ne serait rien du tout.

En conséquence, l'attente du Retour du Christ est aussi fondamentale pour la foi chrétienne que la pleine venue de la Seigneurie de Dieu. L'un et l'autre, les chrétiens l'attendent comme un unique événement : le Retour du Christ apporte l'accomplissement du Règne de Dieu.

De ces notations concernant la vraie corporéité du Ressuscité, on peut tirer maintenant une conséquence pour la présentation que donne de son Retour la foi chrétienne. L'attente chrétienne du Retour du Christ s'est traduite, et cela très particulièrement dans l'art, à travers l'image de l'apparition de Jésus comme individu, séparément de tous les autres. Si l'on doit prêter attention à la portée théologique des assertions pauliniennes sur l'Eglise comme Corps du Christ, cette représentation du Retour du Christ requiert une certaine mise au point. L'attente du Retour du Christ ne vise pas seulement la manifestation d'un individu isolé, mais bien la révélation d'un grand organisme vivant qui procède de Jésus de Nazareth, le Crucifié, dans la lumière de la Seigneurie de Dieu. Et cette révélation ne peut vraiment être comparée qu'à l'éclair qui brille dans le ciel d'un bout à l'autre de l'horizon (Lc 17, 24).

C'est dans son Retour que le Crucifié ressuscité se manifestera définitivement comme l'avenir de l'homme, c'est-à-dire très précisément comme le point de référence face auquel se décidera la participation de chaque homme au Royaume de Dieu. C'est ce qu'affirme aussi le lien mis entre l'affirmation d'un jugement universel du monde et le Retour du Christ : ce ne sont pas seulement les chrétiens qui entreront en participation du Royaume, mais ceux aussi qui n'ont jamais connu Jésus. Mais aussi bien ceux qui auront auparavant confessé Jésus-Christ que ceux qui ne l'auront jamais connu seront jugés en fonction de sa prédication de la Seigneurie de Dieu. Le seul privilège des chrétiens est qu'ils reconnaissent le juge futur du monde en celui qui a donné sa vie pour le salut de ce monde, et qui leur a promis de participer à sa vie dans l'exacte mesure où ils seront demeurés attachés à sa Croix.

Traduit de l'allemand
par Bruno Carra de Vaux.

wolfhart pannenberg

SOCIAL COMPASS

revue internationale des études socio-religieuses

XXIV / 4 1977

RELIGION ET MODE DE PRODUCTION TRIBUTAIRE

jésus-christ libérateur

élaboration d'une christologie à partir de l'amérique latine opprimée

Un tel sous-titre est choquant. Il peut paraître rédigé en mauvais français. Mais tant pis pour l'élégance de la traduction, pourvu que cet « à partir de » *ne soit pas émasculé. Leonardo Boff, théologien brésilien, un des protagonistes de cette théologie dite « de la libération », commence par rappeler l'importance, pour toute production intellectuelle, du lieu social où elle surgit, comme d'un terreau. Lieu commun ? Quand est en cause la condition inhumaine faite à des millions d'hommes, le tragique rend dérisoire une telle critique. D'autant que l'auteur sait fort bien que l'engagement, si généreux fût-il, ne remplace pas la mise en œuvre correcte des méthodes requises par la théologie. Et s'il croit que l'Evangile n'est pas neutre, indifférent à la faim et à la détresse de masses humaines victimes d'un certain « ordre » économique, il n'ignore pas que la libération annoncée et mise en train par Jésus* ne se réduit pas *à l'heureuse réussite d'un combat politique. Articuler: tel est peut-être le mot-clef de cet article : articuler correctement ce qu'exige aujourd'hui de nous l'Evangile avec les nécessaires analyses, minutieuses, rigoureuses, autant d'une situation sociale que d'un texte reçu par la foi comme fondateur, sans court-circuiter ces médiations ni reculer devant les prises de parti. De cet effort attentif finit par naître une certaine lecture du « cas Jésus », qui dessine le visage du Christ Libérateur. Et tout au long de ce travail, le conditionnant pour sa simple authenticité, l'appel à suivre le Christ en prenant le chemin qu'il a tracé retentit avec insistance.*

Parler du Christ Libérateur suppose qu'on parle auparavant d'autre chose. Le mot « libération » est en corrélation d'opposition avec le mot « domination ». Vénérer et annoncer Jésus-Christ comme Libérateur implique que l'on pense et que l'on vit la foi au Christ dans un contexte socio-historique de domination et d'oppression. Il s'agit, de ce fait, d'une foi qui essaie de saisir la portée des thèmes qui impliquent un changement de structures à l'intérieur d'une situation socio-historique déterminée. Cette foi élabore de manière analytique la portée de ces thèmes, par la production d'une chris-

tologie centrée sur Jésus-Christ Libérateur. Cette christologie suppose un engagement social et politique déterminé qui vise à la disparition de cette situation d'oppression.

I

portée du lieu social et de la libération pour la christologie

Pour comprendre de manière adéquate l'articulation de cette christologie, il faut au préalable prendre en compte deux données : l'importance de la libération socio-politique pour la christologie et le lieu social à partir duquel s'élabore la réflexion christologique.

importance de la conjoncture historique et du lieu social

La conjoncture historique a une importance spéciale pour la réflexion sur la foi en Jésus-Christ, car elle pose des questions essentielles : comment faut-il penser, prêcher et vivre Jésus-Christ face aux exigences d'une situation déterminée pour qu'il apparaisse tel que la foi le proclame, c'est-à-dire comme Sauveur ? Ou encore, on peut dire à l'inverse qu'un thème théologique prend de l'importance quand il a un rapport avec une conjoncture historique déterminée en vue de son explication ou de sa compréhension, ou pour son maintien ou encore pour sa transformation. On se demande alors : aux yeux de qui telle ou telle image du Christ prend-elle une portée particulière ? Qui est aidé par tel type de christologie ou par tel thème spécifique ? Quels intérêts représente-t-il ou quels projets vient-il renforcer ?

On voit par ces questions que l'actualité d'un thème apparaît toujours ambiguë. Elle renvoie à une question de fond, le lieu social : les pratiques, les engagements, les positions[1], à partir dequels s'élabore la foi en Jésus-Christ. Le théologien ne vit pas en l'air : il est un acteur social, il se situe à l'intérieur de la société, dans un lieu social bien déterminé, il produit des connaissances et des significations en utilisant les instru-

1. A. VIEIRA PINTO, **Ciência e consciência.** Problemas filosoficos da pesquisa cientifica, Rio de Janeiro, 1969, chap. XII-XIV. ; L. BOFF, « L'engagement social du théologien », in **Théologie et Libération.** Questions d'épistémologie, Louvain, 1976 (miméog.), pp. 398-435 ; M. de CERTEAU, **L'Ecriture de l'histoire,** Paris, 1975, pp. 65-79 ; P. BLANQUART, « L'acte de croire et l'action politique », in **Lumière et Vie** 98 (1970), pp. 12-30.

ments que lui offre ou lui permet la situation, il a des destinataires bien définis, car il se trouve inséré dans un ensemble global. Les accents et les thèmes de sa christologie sont définis par ce qui émerge comme particulièrement actuel dans son lieu social. En ce sens, nous devons affirmer qu'il n'y a pas de christologie neutre et qu'il ne peut pas y en avoir. Toute christologie est « partisane » et « engagée ». *Volens nolens,* son discours a des répercussions sur la situation, avec les intérêts conflictuels qui la traversent ; et cela bien qu'elle se dise purement « théologique », historique, traditionnelle, ecclésiale et apolitique. Généralement, elle fait sienne la position des détenteurs du pouvoir en place. Au moment où un autre type de christologie, avec son engagement correspondant, surgit et s'affronte à elle, on découvre facilement son lieu social, car elle oublie à ce moment son apolitisme et se révèle comme renfort religieux du *statu quo* en place.

toute christologie est une production historique

Chaque type de christologie est, à sa manière, d'actualité — d'une actualité en consonance avec le rapport de fonctionnalité qu'elle entretient avec la situation socio-historique : en ce sens, toute christologie est « engagée ». Retenons cette affirmation de base : une christologie est construction intellectuelle, soumise à certaines règles, de l'expérience de la foi au Christ, se constitue à l'intérieur de modes de production déterminés, qu'ils soient d'ordre matériel, idéologique, culturel ou ecclésial. Elle est articulée en fonction d'intérêts concrets déterminés, dont on n'a pas toujours conscience. Aussi, la vraie question est-elle celle-ci : aux côtés de qui ce type de christologie s'engage-t-il ? Quelle cause prétend-il servir ? La christologie qui proclame Jésus-Christ comme Libérateur entend se compromettre avec la libération économique, sociale et politique des groupes opprimés et dominés. Elle a la prétention de saisir la portée théologique de la libération historique des grandes masses de notre continent, et elle se dit à elle-même : c'est cela qu'il faut penser, c'est de ce côté qu'il faut orienter la praxis. Elle veut articuler de cette manière le contenu de la christologie et créer un style qui fasse apparaître les dimensions libératrices présentes dans la carrière historique de Jésus.

En d'autres termes, le contexte d'oppression et de dépendance à tous les niveaux de l'existence radicalise son corrélat antinomique — la libération; c'est ce qui amène la christologie, en Amérique latine, à penser Jésus-Christ comme Libérateur et à le magnifier comme tel. Ce thème de Jésus-Christ Libérateur n'est donc pas né de manière gratuite dans la

tête de quelques théologiens en mal de points de vue excitants pour leurs discussions. Il a surgi comme une exigence de la foi vivante des chrétiens qui se sont sentis appelés en conscience à contribuer au dépassement d'une situation humiliante pour leurs frères ; en Jésus-Christ, ils ont trouvé une énergie propre pour cette libération.

Ce type de christologie suppose une pratique sociale déterminée et il en dépend : pratique sociale visant à rompre avec le contexte de domination sévissant dans ces pays.

la libération : un engagement en faveur des opprimés

Le lieu social de ce type de christologie est bien défini : c'est celui de ces groupes sociaux pour lesquels le changement qualitatif des structures sociales signifie l'occasion de se libérer des dominations auxquelles ils sont actuellement soumis. Pour beaucoup, la claire définition de leur lieu social comme prise de parti en faveur des opprimés a représenté une véritable conversion herméneutique aux nouvelles questions posées à leur réflexion ainsi qu'au style s'imposant à eux pour la diffusion de celles-ci. Cet engagement — il faut le rappeler fermement — n'est pas une garantie de la qualité intrinsèque d'une christologie. La prise en considération du lieu social et de la portée historique veut montrer la liaison inéluctable qui existe entre la pratique et la théorie, entre la politique et la christologie ; cette prise en considération dévoile quelles sont les conditions de base qui permettent à la christologie de définir ses thèmes et de dire comment elle les traite.

cet engagement ne dispense pas d'une épistémologie cohérente

C'est pour cela qu'il faut distinguer entre le régime d'autonomie et le régime de dépendance de toute christologie (et de toute théologie) [2]. Le premier concerne l'épistémologie (lieu épistémique), et le second la sociologie de la connaissance (lieu social). La christologie possède son autonomie dans l'élaboration de son discours en conformité avec sa propre grammaire ; c'est-à-dire qu'elle a une pratique théorique qui lui est propre, elle n'a pas à se justifier face à n'importe quelle instance ; car elle a ses propres lois, du fait qu'elle possède les critères de sa vérité interne. Dans ce domaine qui est celui de l'épistémologie, parler d'une christologie

2. On trouvera cette question traitée en détail dans L. BOFF, **Théologie et libération**, pp. 40-48 ; 398-435 ; 465-486.

latino-américaine distincte d'une christologie nord-atlantique n'a pas de sens, pas plus que n'en a une christologie des opprimés différente d'une christologie des oppresseurs. Au niveau de la logique interne, de telles déterminations ne constituent pas des instruments théoriques capables de juger d'une production christologique comme telle. Le fait qu'elle soit produite au centre d'une métropole ou à sa périphérie ne préjuge en rien qu'une christologie, du point de vue épistémologique, soit meilleure ou pire que telle autre. On peut en dire autant d'une christologie libératrice, progressiste, traditionaliste. De tels adjectifs sont inaptes à décider de la vérité ou de la justesse d'une christologie. Ils ne font en effet que souligner de l'extérieur la référence sociale de la production christologique Ce que l'on peut dire, c'est que telle ou telle production christologique suppose tel ou tel engagement social et peut renforcer tel ou tel groupe de la société : conservateur, progressiste, libérateur, etc.

Par ailleurs, la christologie (et on peut en dire autant de toute théologie) possède aussi son régime externe de dépendance. Elle dépend, pour le choix de ses thèmes et pour l'accent avec lequel ils sont traités, du lieu social de l'acteur théologique et de l'actualité perçue par lui de la réflexion christologique face à la conjoncture socio-historique, nous l'avons déjà souligné plus haut. Etablir les niveaux différents de rapport entre le lieu social et le lieu épistémique constitue un problème plus complexe. Nous ne pouvons pas l'aborder ici. La vérification de leur liaison intime nous suffit pour le moment.

II

deux niveaux de conscience sociale, deux théologies de la libération

Il faut maintenant situer le contexte au sein duquel le thème de Jésus-Christ Libérateur a trouvé son origine [3]. On part d'une constatation : le fait brutal, criant, que la grande majorité de la population de notre continent latino-américain vit et meurt dans des conditions inhumaines. Sous-alimentaion, mortalité infantile, maladies endémiques, faibles revenus, chômage, manque de sécurité sociale, d'hygiène, d'hôpitaux ; en un mot, phénomène de marginalisation par rapport aux biens nécessaires pour un minimum de dignité de la personne humaine. Tels sont quel-

3. L. BOFF, **Teologia desde el cautiverio,** Bogota, 1975, pp. 13-56.

ques-uns des indicateurs qui caractérisent la situation réelle d'immenses couches de nos peuples. Communément, on appelle cela le sous-développement. Outre cette réalité infra-humaine, notre peuple est menacé dans une autre part de lui-même : sa foi chrétienne avec les valeurs qui la marquent : l'hospitalité, la chaleur humaine, le sens de la solidarité, l'immense aspiration à la justice et à la participation, le goût de la fête. Cet *éthos* culturel est aujourd'hui travaillé dans le sens d'une désintégration par le mythe du progrès pensé selon le modèle capitaliste et accompagné de la consommation à outrance réservée aux élites.

une double réaction de la conscience chrétienne

Face à cette situation qui ne peut être contestée, et dans la mesure de leur prise de conscience, des groupes de chrétiens ont réagi et ont arraché la pratique de la foi, sur ce continent, à son cynisme historique traditionnel [4]. Les réactions qui ont souligné l'importance théologique du fait social peuvent se ramener à deux, et elles engendrent à leur tour deux christologies correspondantes qui ont comme axe d'articulation l'image du Christ Libérateur [5]. L'une entend travailler christologiquement l'ordre

4. Cf. H. ASSMANN, **Teologia desde la praxis de la liberacion,** Salamanca, 1973, p. 40 : « Si la situation historique de dépendance et de domination des deux tiers de l'humanité, avec ses trente millions de morts de faim, de dénutrition, ne devient pas le point de départ de n'importe quelle théologie aujourd'hui, même dans les pays riches et dominateurs, la théologie ne pourra pas situer et concrétiser historiquement ses thèmes fondamentaux. Ses questions ne seront pas des questions réelles. Elles passeront à côté de l'homme réel... Il est nécessaire d'arracher la théologie à son cynisme ».
5. Voici quelques titres parmi les plus significatifs de la christologie latino-américaine : H. BORRAT, « Para una cristologia de la Vanguardia » in **Vispera** 17 (1970), pp. 26-31 ; A. ZANTENO, « Liberacion social y Cristo », in **Cuadernos Liberacion** (Ed. Secretariado Social de Mexico), 1971 ; G. GUTIERREZ, « Le Christ et la libération plénière », in **Théologie de la libération,** Bruxelles, 1974, pp. 176-189 ; F. BRAVO, B. CATAO, J. COMBLIN, **Cristologia y Pastoral en America latina,** Santiago, Barcelona, 1965 ; H. ASSMANN, **Teologia desde la praxis de liberacion,** Salamanca, 1973, pp. 57 ss. ; ID., « La situacion historica del poder de Cristo », in **Cristianismo y Sociedad** 13 (1975), pp. 43-54 ; J. SOBRIMO, **Cristologia desde America latina,** Mexico, 1976 ; Ig. ELLACURIA, **Carater politico de la mision de Jesus** (MIEC JECI, Document 13-14), Lima, 1974 ; R. ALVES, **Christianisme, opium ou libération ?** Paris, 1972 ; S. GALILEA, R. VIDALES, **Cristologia y Pastoral popular,** Bogota, 1974 ; P. MIRANDA, **El ser y el Mesias,** Salamanca, 1973 ; R. VIDALES, « Como hablar de Cristo hoy ? », **Spes,** janvier 1974, pp. 7 ss ; ID., « La practica historica de Jesus », **Christus** 40 (1975), pp. 43-55. Tout le numéro 43-44 de **Cristianismo y Sociedad** de 1975 est consacré à la christologie ; il en est de

de la sensibilité, c'est-à-dire le vécu. L'autre veut articuler autour du Christ le champ de l'analyse, c'est-à-dire le pensé. La première s'origine à une indignation d'ordre éthique ; la seconde prend sa source dans la rationalité socio-analytique. Toutes deux ont ceci de commun : d'être une parole seconde face à la réalité-misère, qui est la parole première. Nous allons analyser en détail ces deux christologies.

1 articulation « sacramentelle » de la christologie de la libération

Les contradictions de la réalité sont perçues par une connaissance intuitive et sapientielle à laquelle nous donnerons le nom de « sacramentelle », car elle perçoit symboliquement, dans les faits, leur détermination fondamentale : réalité de l'oppression et urgence de la libération. A la lumière de la foi, beaucoup de chrétiens ont compris que cette situation est en contradiction avec le dessein historique de Dieu : la pauvreté constitue un péché social que Dieu ne veut pas ; un changement s'impose, de manière urgente, pour aider nos frères et faire la volonté de Dieu.

Cette perception s'exprime généralement par le langage de la dénonciation prophétique et l'annonce de changements à entreprendre. Dénonciation et appel à des changements traduisent une indignation éthique [6]. Ce langage se concrétise dans la pratique d'un amour engagé. Comme cette façon de se comporter ne passe pas par l'analyse des mécanismes et des structures qui engendrent cette situation d'oppression, l'efficacité de l'engagement est de faible portée et difficile à prévoir. Mais elle implique une position de fond qui est nette : étant donné ce que sont les choses, on ne peut pas continuer ainsi ; un changement de rapports sociaux s'im-

même du n° 45, où il faut signaler spécialement : J.S. CROATTO, « La dimension politica del Cristo libertador » ; L. BOFF, **Le Christ libérateur,** Paris, 1974 ; ID., « Salut en Jésus-Christ et processus de libération », in **Concilium 96** (1974), pp. 73-85 ; ID., **Theology in the Americas** (ed. Sergio Torres - John Eagleson), New-York, 1976, pp. 294-298 ; ID., « Liberacion de Jesu Cristo por el camino de la opresion », in **Teologia desde el cautiverio,** Bogota, 1975, pp. 145-171 ; ID., **Paixao de Cristo-Paixao do mundo,** Petropolis, 1977 ; S. GALILEA, « Jesus y la liberacion de su pueblo », in **Panorama de la teologia latinoamericana II,** Salamanca, 1975, pp. 33-44.

6. Cf. M. MERLEAU-PONTY, **Humanisme et terreur,** Paris, 1947 : « On ne devient pas révolutionnaire par la science, mais par l'indignation. La science vient après pour remplir et préciser cette protestation vide ». On connaît bien la thèse de DURKHEIM (**Le socialisme.** Sa définition, ses débuts. La doctrine saint-simonienne, Paris, 1928) suivant laquelle l'origine du socialisme se trouve dans une passion pour la justice et pour la rédemption des exploités.

pose, et il faut donner plus de pouvoir aux groupes dominés pour que les nouvelles structures soient moins oppressives.

Cette pratique, avec sa théorie implicite et non élaborée, donne lieu à une lecture originale de la foi christologique. Tous les gestes, toutes les paroles, toutes les attitudes de Jésus qui impliquent un appel à la conversion / changement de rapports, les prises de position de Jésus face aux marginaux de la société juive, sa préférence pour les pauvres, ses conflits avec le *statu quo* religieux et social de son temps, le contenu politique présent dans l'annonce du Royaume de Dieu, les motifs qui l'ont conduit à la mort, tout cela acquiert un éclat particulier et finit par constituer une image du Christ Libérateur différente de celle de la piété dogmatique officielle : le Christ monarque céleste, comme de celle de la piété populaire : le Christ vaincu et douloureux.

une christologie théoriquement révolutionnaire ...

Nous n'entrerons pas maintenant dans le détail des traits de ce Christ Libérateur. Qu'il nous suffise de dire qu'il s'agit ici d'une christologie de la libération basée sur des valeurs, des thèmes, des appels et des incitations au changement et à la libération. Stratégie et tactique ne sont pas nécessaires ici ; les buts ne sont pas définis d'une manière concrète, car il n'y a pas au départ une analyse de la situation ni une détection des chemins qui seraient valables pour une libération, dans une situation d'esclavage et d'oppression. La pratique, à ce niveau, est d'ordre pragmatique.

Ce type de christologie possède une valeur relative parce qu'elle met en lumière la liaison inéluctable entre le salut en Jésus-Christ et les libérations historiques, parce qu'elle dépasse une conception intimiste et privatisante du message chrétien et lui restitue son imbrication dans le politique. Une telle christologie peut être accompagnée d'une exégèse critique exigeante, d'une réinterprétation des dogmes christologiques fondamentaux et d'une explicitation des dimensions libératrices présentes au cœur des articulations de la foi chrétienne.

Sensibilisée par une situation humiliante pour l'homme, cette christologie réagit à l'intérieur de la foi elle-même et elle essaie de la penser et de la vivre de manière qu'elle soit un appui pour l'œuvre de libération économique et politique des humiliés et des méprisés de la société actuelle.

... mais s'accomodant d'un pragmatisme éventuellement conservateur

A partir de cette optique, on peut déjà procéder à une critique des images traditionnelles du Christ qui ne conduisent pas à une libération, mais qui au contraire constituaient des points d'appui du projet colonisateur de domination [7]. Les Christs moribonds et agonisants de la tradition latino-américaine sont des « *des Christs de l'impuissance intériorisée des opprimés* » (Assmann). La Vierge des douleurs avec son cœur transpercé personnifie la soumission et la domination de la femme : ses larmes expriment la douleur qu'elle éprouve parce que ses enfants ont été tués du fait de la conquête du pouvoir et de l'or par le colonisateur. Parallèlement à la critique de cette christologie de la résignation, on fait la critique de la christologie de la domination avec ses Christs, monarques impériaux couverts d'or comme des rois portugais ou espagnols, ou guerriers vainqueurs.

Mais ce type de christologie de la libération a aussi ses limites évidentes : comme elle ne suppose pas une approche socio-politique de la réalité, elle a peu de portée politique. Il peut arriver qu'il y ait des groupes qui soient théologiquement (théoriquement) révolutionnaires et dont les pratiques soient conservatrices ou simplement progressistes.

2 articulation socio-analytique de la théologie de la libération

Cette articulation de la christologie de la libération part de la même expérience spirituelle face au pauvre. Son indignation morale n'est pas moindre que dans le cas précédent. Mais ici, cette indignation est médiatisée par une analyse de la réalité faite pour mettre en lumière les mécanismes générateurs d'une misère scandaleuse et pour mettre en place une pratique qui ait une véritable efficacité libératrice. Il ne s'agit pas d'améliorer telle ou telle chose ici ou là, tout en maintenant le même type de rapports de forces (réformisme) ; il s'agit vraiment d'une volonté révolutionnaire qui cherche à changer le type des rapports humains : l'option de fond est nettement libératrice. Mais pour en arriver à une praxis qui atteigne les buts qu'elle se propose, une analyse s'impose au

7. Cf. S. TRINIDAD, « Cristologia-Colonizacion », **Cristianismo y Sociedad** 13 (1975), pp. 12-28 ; dans le même numéro, pp. 29-34 : P. N. RIGOL, « Cristologia popular, alienacion o ironia » ; H. LEPARGNEUR, « Imagens de Cristo no catolicismo popular brasileiro », **Quem é Jesus Cristo no Brazil ?** Sao Paulo, 1974, pp. 55-94.

préalable : une analyse la plus précise possible des mécanismes qui engendrent l'injustice sociale, comprise à la lumière de la foi comme péché social et structurel. Pour cette raison, nous appelons « christologie de la libération » au sens strict celle qui naît d'une telle analyse.

La christologie de la libération se constitue donc grâce à des médiations théoriques fondamentales : la *médiation socio-analytique* qui concerne la réalité à changer, et la *médiation herméneutique* qui concerne la capacité théologique de lire le texte socio-analytique à la lumière de Jésus-Christ Sauveur et de la parole de la Révélation : c'est seulement de cette façon qu'est garanti le caractère théologique de la théorie et de la praxis libératrices [8].

Nous ne nous occuperons pas de la médiation herméneutique, car elle est déjà connue par les démarches habituelles de la théologie. Nous allons nous arrêter sur la médiation socio-analytique : c'est là que se posent les questions, c'est à partir de là que divergent les divers courants théologiques qui manifestent ainsi leur lieu social réel (et non seulement proclamé ou imaginé).

la médiation socio-analytique

Nous pouvons dire en général que toute intervention théologique faite par des théologiens ou par la hiérarchie dans le champ social suppose une théorie sociologique de base, soit spontanée, soit critique. L'empirisme (lecture spontanée ou intuitive) constitue dans ce secteur un « *obstacle épistémologique de base* » (G. Bachelard) qui renforce le *statu quo.* Cet empirisme empêche alors d'articuler correctement une théologie et, dans ce cas précis, une christologie de la libération. Une question s'impose donc : quelle théorie sociale utiliser pour articuler une christologie de la libération ?

Dans le choix d'une théorie explicative de la société interviennent des critères qui ne proviennent pas exclusivement de l'objectivité et de la rationalité, mais aussi de l'option de fond de l'analyste et de son lieu social. Toute réflexion sur la réalité humaine est orientée par un projet de fond, c'est-à-dire par une utopie que construit un groupe et dans laquelle il projette son futur. Elle n'est pas purement idéologique, mais elle a comme base des conditions sociales et matérielles. Nous pouvons

8. Cf. L. BOFF, « Teologia e pratica », **Revista Eclesiastica Brasileira** 36 (1976), pp. 789-810 ; ou maintenant sa thèse présentée à Louvain : **Théologie et Libération.** Questions d'épistémologie, 1976.

ainsi identifier deux types de projets ou d'utopies qui sont portés, l'un par les classes dominantes de la société, et l'autre par les classes dominées.

L'utopie des groupes dominants combat pour un progrès linéaire, sans changement des structures de la société. Cette utopie manifeste une grande foi dans la science et dans la technique ; elle suppose une conception élitiste de la société dont les avantages passent progressivement aux masses. L'utopie des groupes dominés cherche une société égalitaire ; le fossé entre élites et masses constitue l'obstacle majeur pour le développement, et tant que subsiste ce fossé, il n'y a ni vrai progrès ni véritable paix sociale. Cette utopie exprime une foi inébranlable dans la capacité de changer le monde qu'ont les opprimés, capables de donner naissance à une société où règnent moins d'oppressions sociales injustes.

deux utopies, deux méthodes d'analyse

Ces deux conceptions de fond entrent en jeu dans le choix du type d'analyse. Les groupes dominants préfèrent, en sociologie, la méthode fonctionnaliste. Cette méthode privilégie l'idée d'ordre et d'équilibre, et se représente la société comme un tout organique dont les parties sont complémentaires. Les groupes dominés utilisent la méthode dialectique, avec au centre l'idée de conflit et de lutte, qui voit la société comme un tout contradictoire. La première de ces conceptions — historiquement marquée par la tradition libérale — regarde la société de haut en bas, du lieu où elle apparaît comme harmonie ; l'autre — historiquement animée par la tradition révolutionnaire et marxiste — considère la société de bas en haut, à partir du lieu où elle émerge comme lutte et affrontement.

La foi (et son expression régulée qui est la théologie) respectent l'autonomie de la rationalité ; mais elles procèdent à un discernement afin de détecter quel est le type d'analyse qui s'adapte aux exigences de la foi incarnée dans une praxis : la foi orientera le choix vers tel schéma d'analyse qui désocculte de manière plus pertinente les mécanismes générateurs des injustices, qui offre des moyens propres à leur dépassement et qui favorise le plus possible l'idée de fraternité et de participation.

l'option de la chistologie de la libération

Ainsi, dans la christologie de la libération, on présuppose une option pour la tendance dialectique dans l'analyse de la société, et pour le projet de révolution des dominés. Quand on dit : la libération, on exprime

une option bien définie qui n'est ni réformiste ni progressiste, mais très précisément libératrice et qui implique une rupture avec le *statu quo*. De quelle libération s'agit-il ? Il faut ici être vigilant pour ne pas faire de transfert sémantique, c'est-à-dire donner aux mêmes mots des sens différents. Il s'agit d'une libération qui concerne les structures économiques, sociales, politiques et idéologiques. Il s'agit d'une action sur des structures et non seulement sur des personnes, dans le but de changer les rapports de forces entre les groupes sociaux et de faire naître des structures nouvelles qui permettent davantage de participation de la part des exclus. La christologie de la libération prend parti pour les opprimés et elle croit y être poussée par la foi au Christ historique. Dans la situation où nous sommes, le refus de l'engagement signifierait l'acceptation de cette situation et une prise de parti très subtile en faveur des privilégiés.

Cette option ne fait pas disparaître l'ambiguïté inhérente à tout processus de libération, parce que toute libération ne signifie pas anticipation et réalisation concrète du Royaume, et qu'aucune libération ne peut être absolutisée. Le salut annoncé par le christianisme constitue un concept englobant. Il ne se limite pas aux libérations économiques, politiques, sociales, idéologiques, mais il ne se réalise pas sans elles. L'espérance chrétienne et l'intelligence correcte de l'eschatologie nous garantissent l'affirmation que ce monde n'est pas seulement le théâtre où se joue le drame du salut, mais qu'il appartient au drame lui-même. Le salut eschatologique et définitif se médiatise, s'anticipe et se concrétise dans des libérations partielles au cours de l'histoire, à tous les niveaux de la réalité, et il est toujours ouvert vers une plénitude, une globalité qui ne peut être atteinte que dans le Royaume.

une interprétation correcte du sous-développement

Pour une christologie de la libération, il est important de faire une interprétation correcte du phénomène qui constitue le dénominateur commun de notre continent : le sous-développement. Celui-ci ne consiste pas seulement, comme voudrait nous le faire croire l'interprétation fonctionnaliste du système libéral, en un problème *technique* : celui de l'accélération du passage d'une société traditionnelle et pré-technique à une société moderne et technique (pays développés / pays en voie de développement), ni dans un problème *politique* : celui du resserrement des liens entre pays d'un même système pour les rendre plus interdépendants et moins inégaux, afin de parvenir à un développement homogène (pays développés et pays sous-développés). Le sous-développement a pour cause

un système de dépendance de certains pays par rapport à d'autres qui fonctionnent comme centres métropolitains ou centres de l'impérialisme, autour desquels gravitent des pays satellites ou périphériques, *maintenus* de manière oppressive dans le sous-développement [9]. Le sous-développement est le revers de la médaille du développement et sa conséquence. Le développement de type capitaliste exige, pour maintenir son rythme et le niveau de prospérité dont il fait bénéficier les pays développés, que soient maintenus en situation de dépendance les pays chez qui les nations dominantes viennent puiser ce qui est nécessaire à leur propre enrichissement. Donc, la cause déterminante de notre sous-développement (il y en a certes d'autres : facteurs d'ordre biologique, problèmes de santé, différence d'*éthos* culturel, etc. — mais ces facteurs ne sont pas déterminants en dernière instance), c'est ce système de dépendance qui signifie pour nous oppression et domination. Cette dépendance a une dimension internationale, elle s'étend aux divers pays périphériques, par le biais des représentants de l'impérialisme. Cette dépendance marque toutes les manifestations de la vie : systeme économique, division du travail, politique, culture et même religion.

la nécessaire rupture

La réponse vraie à une telle situation serait un processus de rupture des liens de dépendance, un processus de libération, avec comme alternative un projet national pris en charge par le pays lui-même. Mais il faut être réaliste face à une telle exigence théorique. Les ruptures ne se font pas par une décision de la volonté, car *« les hommes ne font que les révolutions qui se font »* [10]. Il faut être attentif aux conditions objectives qui rendent ces révolutions viables. Le problème ne consiste pas à être libre à tout prix, car toute libération n'apporte pas avec elle la liberté. La libération obtenue sous l'effet d'un hasard conduit certainement à l'indépendance, mais pas nécessairement au développement Les pays latino-améri-

9. La bibliographie dans ce domaine est immense. Signalons quelques titres : F.H. CARDOSO, « Desarollo y dependencia : perspectivas en el analisis sociologico », in **Sociologia del desarollo,** Buenos Aires, 1970, pp. 19 ss ; O. FALS-BORDA, **Ciencia propria y colonialismo intelectual,** Mexico, 1970 ; R. SANTOS, **Dependencia y cambio social,** Santiago, 1970 ; G. ARROYO, « Pensamiento latinoamericano sobre subdesarollo y dependencia externa », **Mensaje,** octobre 1968, pp. 316-520 ; P. NEGRE, **Sociologia del terceiro mundo,** Petropolis, 1977.

10. J. COMBLIN, **Théologie de la pratique révolutionnaires,** Paris, 1974, p. 65.

cains n'ont pas pu se doter d'une technologie propre et personne ne peut se développer seul. Nous sommes devant un amer dilemme : « *se libérer et ne pas se développer, ou bien choisir le développement et se soumettre. La troisième solution n'est qu'un compromis : limiter le développement pour maintenir une certaine autonomie, limiter la dépendance en choisissant des secteurs qui doivent être développés. Mais cela nous conduit au delà de la simple théorie de la dépendance* » [11]. Ajoutons encore le fait qu'en Amérique latine, les forces de répression ont pris le pouvoir et ont empêché l'organisation d'un mouvement de libération.

Face à cette situation sans issue, faut-il renoncer à la libération ? Au plan théorique, il ne faut faire aucune concession et maintenir un diagnostic sagement négatif. Mais en ce qui concerne les pratiques, il faut chercher celles qui permettent un processus authentiquement libérateur, bien que lent et demandant du temps. La conjoncture générale exige des changements *à l'intérieur du système* pour parvenir au changement *du* système. Ceci n'implique pas la renonciation à un projet de libération pour une société différente, mais simplement une stratégie pour sa mise en place en fonction des conditions historiques et de la conjoncture, imposées par la situation générale de répression et d'esclavage.

les divers facteurs à prendre en compte dans l'analyse du réel

Dans cette analyse de la réalité interviennent non seulement des prises en considération suggérées par les sciences sociales (sociologie, économie, politologie), mais d'autres encore, d'ordre historico-culturel et anthropologique, concernant notamment la culture populaire. Car les masses écrasées ont créé une culture du silence, des façons propres de donner sens à la vie, de se libérer, en résistant et en vivant au sein même de l'esclavage. Dans cette ligne, on est en train d'étudier en ce moment, un peu partout dans le continent, la culture et la religiosité populaires comme une pépinière de valeurs non touchées par l'idéologie impérialiste, comme une dynamique pour une authentique théologie de la résistance en vue d'un processus de libération.

Pour comprendre la gravité du problème du développement comme dépendance et domination, il faut dépasser les analyses de type purement sociologique ou du type des sciences humaines, et en venir à une analyse de type structurel ou culturel. Le capitalisme, la société de consommation, les liens de dépendance et d'oppression sont certainement les manifesta-

11. ID., **Ibid.**, p. 127.

tions d'un *ethos* culturel (sens de la vie et de la mort, des rapports avec les autres, avec les biens, avec le transcendant) qui a ses réalisations historiques. L'âge moderne a opté pour une certaine manière d'être et de vivre ; il est orienté par le savoir et le pouvoir sur tout ce qui s'offre à lui, spécialement en ce qui concerne le monde, en termes de domination, de profit et d'exploitation. Toute révolution qui ne change pas cet *ethos* culturel (qui est à la base de notre histoire occidentale, et aussi du marxisme) ne sera qu'une variation de cet *ethos*, et jamais une véritable libération ; à tout le moins pas celle voulue par les groupes de réflexion latino-américains les plus sérieux [12].

Ce type de réflexion, présenté ici avec la brièveté qu'exige cette contribution, est présupposé dans la christologie de la libération élaborée sur notre continent. Elle n'est quasiment pas écrite et elle n'entre pas dans les détails. Il s'agit plutôt d'une réflexion faite à l'intérieur de groupes et diffusée ensuite par des textes miméographiés.

III

grands axes d'une compréhension du jésus de l'histoire dans la perspective de la théologie de la libération

Une question essentielle se pose alors : quelle image de Jésus émerge à partir d'intérêts du type de ceux décrits ci-dessus ? Quelle lecture surgit de son message et de sa pratique salvatrice ? Il est impossible de présenter en détail toute la christologie qui se dessine à partir de ce point de vue, aussi allons-nous maintenant proposer simplement quelques thèses en vue du débat.

o la dimension libératrice du jésus de l'histoire

01. La christologie de la libération élaborée en Amérique latine privilégie le Jésus de l'histoire par rapport au Christ de la foi.

01. 1. Parce qu'elle voit un isomorphisme structurel de situations entre le temps de Jésus et le nôtre : oppression et dépendance objectives, vécues subjectivement comme contradiction avec le dessein historique de Dieu.
01. 2. Parce que le Jésus de l'histoire nous met immédiatement en contact avec son programme libérateur et ses pratiques d'accomplissement.

12. Cf. J.C. SCANNONE, **Hacia una pastoral de la cultura** (MIEC-JECI, 16), Lima, 1976.

01. 3. Parce que le Jésus de l'histoire rend visible le conflit que provoque toute pratique libératrice et souligne le destin probable de tout homme, porteur prophétique d'un projet libérateur.

01. 4. Parce que le Jésus de l'histoire met en relief l'essentiel de la foi chrétienne qui est de le suivre dans sa vie et dans la cause qu'il a défendue; c'est dans cette « marche à sa suite » qu'apparaît la vérité de Jésus : premièrement, une vérité qui est vérité dans la mesure où elle rend capable de transformer ce monde pécheur en Royaume de Dieu et ensuite, dans la mesure où elle est une vérité qui se justifie face aux exigences de la raison humaine par son ouverture à l'infini.

Jésus ne se présente pas comme l'explication de la réalité, mais comme une exigence de transformation de cette réalité. Dans cette mesure, il se constitue comme son explication définitive.

01. 5. Parce que le Jésus de l'histoire nous révèle le Père dans la mesure où il nous montre comment marcher vers le Père. En d'autres termes : c'est seulement dans le processus de conversion / changement (pratique) que l'on a accès au Dieu de Jésus-Christ et non par une réflexion abstraite.

01. 6. Parce que le Jésus de l'histoire effectue une critique de l'homme et de la société, tels qu'ils se présentent historiquement.

C'est seulement par la conversion que les chrétiens peuvent anticiper et concrétiser le Royaume, c'est-à-dire l'intention ultime de Dieu sur l'homme et le monde. Le Jésus de l'histoire signifie crise et non justification de la situation actuelle du monde, il exige non seulement une explication, mais une transformation.

02. Le sens *total* du Jésus de l'histoire ne se déduit pas de l'analyse même de l'histoire, mais de sa lecture à partir de la révélation complète de son aboutissement qu'est la Résurrection. La lumière de la Résurrection ne dispense pas de la considération de l'histoire ; elle renvoie au contraire à une préoccupation plus attentive à son égard, comme le montrent les évangiles eux-mêmes.

I le royaume de dieu, utopie de la libération absolue, et ses anticipations dans l'histoire

I. 1. Le Jésus de l'histoire n'a prêché, systématiquement, ni lui-même, ni l'Eglise, ni Dieu, mais le Royaume de Dieu.

I. 1. 1. La toile de fond du Royaume de Dieu, c'est la compréhension eschatologique et apocalyptique selon laquelle ce monde, tel qu'il est, est

en contradiction avec le dessein de Dieu ; mais Dieu, en cette heure ultime, a décidé d'intervenir et d'inaugurer définitivement son Royaume. Le « Royaume de Dieu » est donc le signe sémantique qui traduit cette attente (Lc 3, 15) ; il se présente comme la réalisation de l'utopie d'une libération globale, structurelle et eschatologique.

I. 1. 2. Le propre de Jésus ne consiste pas à proclamer que le Royaume viendra, mais que, par sa présence et son action, le Royaume de Dieu est proche (Mc 1, 15), qu'il est déjà au milieu de nous (Lc 17, 21). Le projet fondamental de Jésus est donc d'être le héraut et l'instrument de la réalisation du sens absolu du monde : libération *de* tout ce qui le défigure : souffrance, division, péché, mort ; et libération *pour* la vie, la communication sans restriction de l'amour, la grâce et la plénitude de Dieu.

I. 2. Le Royaume garde toujours un caractère de totalité et d'universalité. Il met en crise les intérêts régionaux immédiats : religieux, politiques et sociaux.

I. 2. 1. La perversion consiste à régionaliser le Royaume, soit sous la forme d'un pouvoir politique, soit dans les cadres du pouvoir religieux-sacerdotal, soit encore dans le cadre du pouvoir charismatico-prophétique. Ce fut précisément la tentation de Jésus (Mt 4, 1-11) qui l'accompagna toute sa vie (cf. Lc 22, 28). En d'autres termes : aucune libération réalisée dans l'histoire ne constitue le cadre du Royaume et ne réalise l'utopie. La libération totale qui donne la pleine liberté constitue l'essence du Royaume, et elle est le bien eschatologique de Dieu. L'histoire est un processus qui conduit à cela. Il revient à l'homme de l'accélérer. Le Royaume de Dieu possède dans son essence une dimension de futur qu'on ne peut pas atteindre par les pratiques humaines et qui est l'objet de l'espérance eschatologique.

I. 3. Le Royaume de Dieu n'est pas seulement futur et utopie : c'est un présent, et il donne lieu à des réalisations historiques concrètes. Pour cette raison, il faut le penser comme un processus qui commence dans le monde et qui culmine dans l'eschatologie finale.

En Jésus, nous trouvons la tension dialectique maintenue dans son équilibre : d'une part, la proposition d'un projet de libération totale (Royaume de Dieu), et d'autre part, les médiations (gestes, actes, attitudes) qui le traduisent dans un processus historique. Pour une part, le Royaume de Dieu est quelque chose de futur et pour une autre part, il est présent et s'est fait proche.

I. 3. 1. La première apparition publique de Jésus dans la synagogue de Nazareth a la signification d'un programme : il proclame l'utopie de l'année de grâce du Seigneur, qui s'historicise par des libérations très concrètes en faveur des opprimés et des captifs (Lc 4, 16-21). L'accent, dans l'annonce / programme, est mis sur l'infrastructure matérielle. Le Messie est celui qui réalise la libération des malheureux en chair et en os. Les pauvres, ceux qui souffrent, ceux qui ont faim, ceux qui sont persécutés sont heureux, non pas parce que leur condition incarne une valeur, mais parce que la situation d'injustice dans laquelle ils se trouvent représente un défi à la justice du Roi messianique. Par Jésus, Dieu a pris parti pour eux. Le Royaume, comme libération du péché, constitue l'axe de la prédication de Jésus et du témoignage des apôtres (Lc 24, 47 ; He 2, 38 ; 5, 31 ; 13, 38) ; mais cette libération ne peut pas être interprétée de manière réductionniste, en l'amputant de ce qui concerne l'infrastructure et que Luc a souligné chez Jésus : c'est-à-dire la dimension sociale et historique. Le Jésus de l'histoire a fait sien le projet des opprimés, qui est de libération, avec aussi les conflits qu'il implique.

I. 3. 2. La libération de Jésus revêt un double aspect : d'une part, elle proclame une libération totale de toute l'histoire et pas seulement celle d'une fraction de cette histoire ; d'autre part, elle anticipe la totalité dans un processus qui se concrétise en des libérations partielles toujours ouvertes à la totalité. Si Jésus annonçait l'utopie d'une bonne fin pour le monde, mais sans son anticipation dans l'histoire, il alimenterait les fantasmagories de l'homme, sans aucune crédibilité ; s'il introduisait des libérations partielles sans perspective de totalité et d'avenir, il frustrerait les espérances données et tomberait dans un immédiatisme sans consistance. Dans la manière d'agir de Jésus, on trouve les deux dimensions en tension dialectique.

II la praxis de jésus : une libération en marche

II. 1. Les *acta et facta Jesu* (faits et gestes de Jésus : praxis) se comprennent comme des historicisations de ce que signifie dans le concret le Royaume de Dieu : changement libérateur de la situation. En ce sens, Jésus est proche du projet des groupes opprimés.

II. 1. 1. C'est dans cette perspective qu'il faut interpréter les miracles. Leur signification ne réside pas dans le prodigieux, mais en ceci qu'ils sont signes (*ergon, semeion*) de la présence du Royaume (cf. Lc 11, 20). Celui qui est le plus fort a fait irruption dans le monde et il est vainqueur de celui qui est fort (Mc 3, 27) : un processus de libération.

II. 1. 2. Par ses attitudes, Jésus incarne le Royaume et il donne corps à l'amour du Père. S'il se fait proche de ceux dont personne ne se fait proche, comme les pauvres, les pécheurs publics, les impurs, les ivrognes, les lépreux, les prostituées, en un mot les marginaux au plan social et religieux, ce n'est pas dans un simple esprit humanitaire, mais parce qu'il fait passer dans l'histoire l'attitude aimante du Père à l'égard des petits et des pécheurs. Leur situation ne représente pas la structure définitive de leur vie. Ils ne sont pas définitivement perdus. Dieu peut les libérer.

II. 2. La praxis de Jésus a un caractère éminemment socio-politique et atteint la *structure* de la société et de la religion de son temps. Elle ne le montre pas comme un réformiste ascétique, du type des Esséniens, ni comme un pratiquant des observances pharisiennes, mais comme un libérateur prophétique.

II. 2. 1. La manière d'agir de Jésus s'inscrit dans le domaine religieux, mais il faut tenir compte du fait que le religieux constituait l'un des piliers fondamentaux du pouvoir politique ; toute intervention dans le domaine religieux avait des conséquences politiques.

II. 2. 2. Face à la religion, aux lois sacrées et à la tradition, la praxis de Jésus est libératrice et non réformiste (« *On vous a enseigné... moi, je vous dis...* »). Il relativise leur prétendue valeur absolue : l'homme est plus important que le sabbat et la tradition (Mc 2, 23-26) ; c'est dans l'attitude que l'on prend par rapport au prochain que se décide le salut (Mt 25, 31-46). Jésus déplace le centre de gravité des critères de salut : celui-ci ne passe pas par l'orthodoxie, mais par l'orthopraxie.

Jésus soument la *Thora* (la Loi) et la dogmatique de l'Ancien Testament au critère de l'amour, et libère ainsi la pratique humaine de structures mortifères.

II. 2. 3. L'annonce et la pratique de Jésus postulent une nouvelle image de Dieu et une nouvelle manière de l'approcher. Il n'est plus l'ancien Dieu de la *Thora,* mais le Dieu de l'infinie bonté qui aime « *les ingrats et les méchants* » (Lc 6, 35), qui se rend proche en sa grâce, mais de tout autre façon que ce que prescrit et exige la Loi. Il n'est pas un en-soi, hors de l'histoire, se révélant à travers des épiphanies ; il est au contraire un Dieu qui se révèle dans l'histoire, lorsque son règne se réalise et que change la situation. Il doit être pensé en premier lieu à partir du futur, à partir du Royaume qu'il va implanter comme une libération totale de tous les mécanismes mauvais du passé et comme une plénitude de vie jamais encore expérimentée. On ne s'approche pas de lui d'abord par le

culte, par l'observance religieuse ou par la prière. Ce sont là des médiations vraies mais ambiguës. On accède à lui de manière privilégiée et sans ambiguïté par le service du pauvre dans lequel Dieu lui-même se cache de manière anonyme. La praxis libératrice constitue le chemin le plus sûr vers le Dieu de Jésus-Christ.

II. 2. 4. Sa manière d'agir se montre libératrice dans l'établissement des rapports humains. La société de son temps était très stratifiée : on distinguait les proches et ceux qui n'étaient pas proches, les purs et les impurs, les Juifs et les étrangers, les hommes et les femmes, les observateurs de la Loi et le peuple ignorant, les hommes de profession mal famée, les malades considérés comme des pécheurs. Jésus se solidarise avec ces marginalisés et cela lui vaut une réputation de glouton et d'ivrogne, d'ami des percepteurs d'impôts et des incrédules (Mat 11, 19). L'attaque sans pitié qu'il mène contre les théologiens, pharisiens et sadducéens, a une portée sociale certaine.

II. 2. 5. La justice occupe une place centrale dans son message. Il proclame bienheureux les pauvres, non pas parce qu'il considère la pauvreté comme une vertu, mais parce qu'étant le fruit de rapports injustes entre les hommes, elle provoque une intervention du Roi Messie dont la première fonction est de rendre justice au pauvre et de défendre les droits du faible. Il repousse également la richesse, car il la voit, de façon dialectique, comme une conséquence de l'exploitation des pauvres : pour cela il la qualifie tout simplement de malhonnête (Lc 16, 9). L'idéal de Jésus n'est ni une société d'opulence ni une société de pauvreté, mais une société de justice et de fraternité.

II. 3. 6. Sa critique à l'égard de tout pouvoir-domination se présente également comme libératrice (Lc 22, 25-28), en démystifiant son efficacité et sa qualité de médiation vers Dieu. La relativisation opérée par Jésus atteint aussi le pouvoir sacré des Césars auxquels il refuse tout caractère divin (Mt 22, 22) et la prétention d'être l'ultime instance (Jo 19, 11). La *pax romana* fondée sur la domination n'incarne pas le Royaume de Dieu.

II. 3. 7. La pratique de Jésus implique l'établissement d'un nouveau type de solidarité, au delà des différences de classes et et de celles inhérentes à la vie. Il essaie de défendre le droit de chacun, mais spécialement celui des petits, des malades, des marginaux et des pauvres. Tout ce qui divise les hommes, comme l'envie, la cupidité, l'oppression, la haine, il le combat. Il défend l'esprit des béatitudes, seul capable de transformer ce monde pour qu'il soit digne du regard de Dieu.

II. 3. 8. L'appel de Jésus à renoncer à toute vengeance en faveur de la miséricorde et du pardon naît de sa perception aiguë de la réalité humaine historique : il y aura toujours des structures de domination, mais ceci ne doit pas provoquer le découragement ni conduire à accepter ces structures. Le pardon s'impose, car il est la force de l'amour capable de faire vivre ensemble des hommes au milieu des contradictions et de dépasser celles-ci de l'intérieur.

II. 4. Quoi qu'il en soit de ses pratiques de libération concrétisant historiquement la réalité du Royaume eschatologique, Jésus ne s'est pas organisé pour prendre le pouvoir politique. Il a toujours considéré le pouvoir politique comme une tentation diabolique, car elle impliquait une régionalisation du Royaume qui est universel. Le motif fondamental de son refus consiste dans sa conception de ce qu'est le Royaume de Dieu : comme Royaume de Dieu, il ne se réalise dans l'histoire que par la liberté (conversion) et non par la puissance. Il faut prendre aussi en compte l'horizon culturel — et apocalyptique — dans lequel Jésus évolue comme tous ses contemporains. Suivant lui, l'irruption définitive du Royaume de Dieu est œuvre de la grâce de Dieu ; l'homme doit le préparer et l'anticiper, mais il ne peut pas le réaliser lui-même. C'est en cela que Jésus prend ses distances par rapport aux Zélotes.

II. 4. 1. Pour une histoire qui se veut ouverte à l'avenir et pour une compréhension qui intègre l'ajournement de la Parousie, cela signifie que l'on doit relativiser cette attitude du Jésus de l'histoire et qu'on doit la mettre au nombre des conditionnements et des limites imposés par les catégories culturelles à travers lesquelles il s'exprime. Ceci libère la théologie et la rend capable de penser un prise de pouvoir politique comme manière légitime et appropriée d'instaurer plus de justice en faveur des marginaux. Ce pouvoir, dans la mesure où il se soumet à la loi du service et pour cette raison ne se constitue pas en absolu, peut constituer une forme historique de réalisation concrète de ce qui est désigné sous le nom de Royaume. Et c'est pourquoi « *Jésus ne lutte pas pour un amour dépolitisé, déshistoricisé, déstructuré, mais pour un amour politique, c'est à dire situé, et qui ait des répercussions visibles pour l'homme* » [13].

13. J. SOBRINO, **Cristologia desde America latina,** Mexico, 1976, p. 297.

III la conversion : exigences de la libération à laquelle dieu nous appelle

III. 1. La conversion demandée par Jésus n'est pas seulement un changement de convictions (théorie), mais d'abord un changement d'attitudes (pratique), non seulement de l'homme considéré comme liberté personnelle (cœur) irréductible, mais de l'homme comme être concret inséré dans un réseau vivant et agissant de relations. La conversion consiste dans la naissance de nouvelles relations à tous les niveaux de la réalité personnelle et sociale ; et cela doit aboutir à des libérations concrètes où s'anticipe le Royaume. Ce qui a caractère personnel se trouve dialectisé par le social, et vice-versa.

III. 2. La conversion ne doit pas être comprise comme une condition pour la venue du Royaume, elle signifie au contraire son inauguration, sa présence et son action dans l'histoire. Par la conversion, la structure du Royaume apparaît clairement, de même que la libération voulue par Dieu : d'une part, elle constitue un don gratuit, et d'autre part, elle est l'accueil qui devient réalité dans la mesure où l'homme collabore à l'instauration du Royaume par des médiations de caractère personnel, politique, social et religieux.

III. 3. Le Royaume et la libération qu'il implique incarnent ce qui est caractéristique du pouvoir de Dieu. Ce n'est pas un pouvoir de domination sur les libertés, mais une offre et un appel à la liberté et à son œuvre qui est l'amour. Le Royaume se présente donc comme une proposition et non comme une chose imposée. Aussi, le Royaume de Dieu ne se réalise pas dans l'histoire si l'homme ne l'accepte pas et n'entre pas dans un processus de conversion / libération.

III. 3. 1. La proclamation du Royaume ne rend pas inutile ni ne vide de son sens la lutte historique. La libération totale proposée par Dieu passe par le chemin de libérations partielles ; celle-là n'est pas la somme de celles-ci, mais ces dernières préparent et anticipent la libération totale. Aussi, l'homme n'est jamais un simple spectateur ni un pur bénéficiaire.

III. 3. 2. La conversion révèle la dimension conflictuelle du Royaume. La bonne nouvelle de Jésus n'est bonne que pour ceux qui se convertissent. Elle ne l'est pas pour le Pharisien qui continue à être Pharisien, elle ne l'est pas non plus pour ceux qui veulent maintenir une situation qui consacre les discriminations entre les hommes. Pour tous ceux-là, elle est une mauvaise nouvelle. Aussi Jésus et son annonce divisent, et cela fait partie de l'essence du Royaume : on y entre par la rupture d'avec ce

monde et en voulant le changer, et non en prolongeant sa structure. Jésus est venu pour tous, mais plus concrètement pour les pauvres, en se faisant l'un d'eux et en faisant sienne leur cause ; pour les Pharisiens, en démasquant leur autosuffisance ; pour les riches, en dénonçant les mécanismes de leur injustice et leur culte de l'argent. Finalement, il est mort « *pour que l'on sache que tout n'est pas permis en ce monde* » [14].

III. 4. Le Jésus de l'histoire s'est refusé à utiliser la puissance pour imposer la volonté de Dieu ; cela aurait dispensé les hommes de leur tâche libératrice ; ils ne seraient pas les sujets de cette transformation personnelle et sociale, mais de simples bénéficiaires. Il a préféré mourir plutôt que d'instaurer le Royaume de Dieu par la violence. S'il n'en avait pas été ainsi, ce n'est pas le Royaume de Dieu qui aurait surgi, mais un Royaume bâti sur la volonté de puissance de l'homme, avec comme assise la domination et l'absence de liberté.

IV la mort de jésus : le prix à payer pour la libération selon le cœur de dieu

IV. 1. La mort de Jésus est en connexion intime avec sa vie, son message et sa pratique. Les exigences de conversion qu'il formule, la nouvelle image de Dieu qu'il présente, sa liberté face aux traditions sacrées et sa critique prophétique des détenteurs du pouvoir politique, économique, religieux ont provoqué un conflit qui a eu pour résultat sa mort violente.

IV. 2. Jésus n'a pas cherché la mort ; elle lui a été imposée de l'extérieur et lui, il l'a acceptée, non pas avec résignation, mais comme l'expression de sa liberté et de sa fidélité à la cause de Dieu et des hommes. Isolé, repoussé et menacé, il n'a pas pactisé, pour survivre, avec les puissants et les détenteurs de privilèges, mais il est resté fidèle à sa mission qui était d'annoncer la bonne nouvelle à ceux qui se convertissent. Il accepte librement la mort qui s'impose à lui, du fait d'une conjoncture historique.

IV. 3. La Croix est le symbole dénonçant le Royaume où le pouvoir, y compris le pouvoir religieux, se met à son propre service. Ce sont les gens pieux qui ont martyrisé Jésus. Chaque fois qu'une situation se ferme sur elle-même, elle occulte l'avenir et s'absolutise, elle arrête le processus de libération et renforce les mécanismes de l'oppression.

14. P. MIRANDA, **El ser y el Mesias,** Salamanca, 1973, p. 9.

IV. 4. La mort librement embrassée manifeste une liberté totale face à soi-même et à ses projets ; quand elle est supportée par amour, en solidarité avec les vaincus de l'histoire, dans le pardon à ceux qui l'ont infligée et dans l'abandon à Dieu, malgré l'échec historique, cela signifie déjà une manière de réalisation concrète du Royaume de Dieu.

IV. 5. Les motifs de l'assassinat de Jésus sont de deux ordres : mais tous deux se situent au niveau des structures. Il a été condamné d'abord comme *blasphémateur,* car il présentait un Dieu différent du *satu quo* religieux : « *Jésus a démasqué la soumission de l'homme au nom de la religion ; il a démasqué l'hypocrisie religieuse qui consiste à considérer le mystère de Dieu comme un* alibi *pour ne pas entendre les exigences de la justice. En ce sens, les pouvoirs religieux ont parfaitement saisi que Jésus prêchait un Dieu en opposition avec le leur* » [15].
La conclusion, c'est que son attitude fut éminemment libératrice ; et c'est en fonction de cette attitude qu'il fut rejeté.
Face aux autorités politiques, il meurt accusé d'être un *guerillero.* Sa prédication et ses attitudes le placent tout près du projet libérateur zélote : son attente de l'avènement du Royaume, son radicalisme, quelques-unes de ses affirmations : « *le Royaume souffre violence* », « *les violents s'en emparent* », sa liberté face au pouvoir établi de l'Empereur, son ascendant sur le peuple qui veut en faire son chef. D'autre part, Jésus prend ses distances par rapport à tout esprit zélote par son renoncement au messianisme politico-religieux, basé sur le pouvoir, inapte à réaliser concrètement le Royaume qui suppose une libération plus radicale, embrassant tout, n'acceptant pas la rupture de la fraternité et postulant un homme nouveau.

IV. 6. La Croix montre le caractère conflictuel de tout processus libérateur, étant donné les conditions dans lesquelles les structures d'injustice sont arrivées au pouvoir. Aussi la libération n'est-elle possible que sous la forme du martyre et du sacrifice en faveur des autres et de la cause de Dieu dans le monde. C'est cette voie qui a été choisie et assumée consciemment par Jésus.

v la résurrection de jésus : l'irruption anticipée de la libération définitive

V. 1. La Résurrection de Jésus est intimement liée à sa vie, à sa mort, à son annonce du Royaume de Dieu Si le terme « Royaume de Dieu » est

15. J. SOBRINO, **Cristologia...**, p. 29.

l'expression sémantique indiquant une libération totale, si la vie de Jésus a été une vie libérée et libératrice, si sa mort a été une offrande faite en toute liberté, alors la Résurrection est l'accomplissement de cette réalité sous sa forme eschatologique. A cause de son rejet par les Juifs, le Royaume n'a pas pu se concrétiser dans sa dimension universelle et cosmique. Il trouve aujourd'hui une réalisation personnelle dans la Résurrection du Crucifié. Jésus est *autobasiléia tou Theou* (en personne le Royaume de Dieu - Origène).

V. 2. Comme telle, la Résurrection est le triomphe de la vie et l'explicitation de toutes ses potentialités latentes, en apparaissant comme libération de tous les obstacles et conflits historiques. Elle est déjà réalité eschatologique et comme telle, elle révèle l'intention ultime de Dieu sur l'homme et le monde.

V. 3. La Résurrection désocculte la vie qui se cachait en Jésus et qui ne pouvait être engloutie par la Croix : une libération en plénitude qui est à la base de tout processus libérateur : arriver à la pleine liberté.

V. 4. La Résurrection du Crucifié nous montre que mourir pour les autres comme Jésus est mort n'est pas dépourvu de sens. La mort anonyme de tous les vaincus de l'histoire pour la cause de la justice, de l'ouverture et d'un sens ultime de la vie humaine trouve dans la Résurrection de Jésus son éclairage. Elle libère de l'absurdité de l'histoire. « *La question de la Résurrection se pose justement à partir de l'insurrection* »[16]. Par la Résurrection, la preuve nous a été faite que « *le bourreau ne triomphe pas de la victime* »[17].

V. 5. Le sens de libération totale de la Résurrection n'apparaît que lorsqu'elle est confrontée à la lutte de Jésus pour l'instauration du Royaume dans le monde. Dans le cas contraire, elle dégénère en un cynisme pieux face aux injustices de ce monde, allié à un idéalisme sans lien avec l'histoire.

Par sa Résurrection, Jésus continue à être parmi les hommes et anime leur lutte pour la libération. Tout progrès vraiment humain, tout ce qui dit justice authentique dans les rapports humains, tout ce qui signifie un surplus de vie, constitue pour la Résurrection une manière de s'actualiser, de s'anticiper et de préparer sa plénitude future.

16. F. BELO, **Una leitura politica do evangelho,** Lisbonne, 1975, p. 133.
17. M. HORKHEIMER, **Die Sehnsucht nach dom ganz Anderen,** Hambourg, 1972, p. 2.

vi « suivre jésus » comme manière d'actualiser la libération qu'il apporte

VI. 1. La vie humaine sous le signe de l'attente de l'avènement du Royaume eschatologique comme plénitude de libération possède une structure pascale qui se traduit par la marche à la suite de Jésus-Christ, mort et ressuscité.

VI. 2. Marcher à la suite de Jésus implique tout d'abord que l'on annonce l'utopie du Royaume comme étant le sens vrai et plein du monde que Dieu offre à tous les hommes.

VI. 3. En deuxième lieu, cela implique de traduire l'utopie en des pratiques qui essaient de changer ce monde au niveau personnel, social et cosmique : l'utopie n'est pas une idéologie, mais elle donne naissance à des idéologies fonctionnant comme orientation de pratiques libératrices. Suivre Jésus ne consiste pas en une simple imitation, mais suppose que l'on se rende compte de la différence des situations : celle du temps de Jésus avec son horizon apocalyptique d'irruption imminente du Royaume, et la nôtre, où l'histoire a un avenir et où l'avènement du Royaume est différé. Les tactiques d'organisation de l'amour et de la justice dans la société dépendent de ces différences. Il est certain qu'aussi bien pour Jésus que pour nous, Dieu est un futur et son Royaume n'est pas encore arrivé totalement. Mais la façon d'assumer l'histoire change. Jésus ne nous a pas laissé un modèle concret, mais une manière propre de se rendre présent dans chaque situation concrète, et ce mode de présence est inévitablement lié à la politique : option pour ceux à qui on ne rend pas justice, renoncement à la volonté de pouvoir / domination, solidarité avec tout ce qui oriente vers une vie plus riche de participation, une vie fraternelle et ouverte vers le Père, etc.

VI. 4. En troisième lieu, la libération à laquelle Dieu appelle se traduit par un processus de libération qui implique luttes et conflits ; ceux-ci doivent être assumés et compris à la lumière de la voie onéreuse qu'a choisie Jésus, comme un amour qui doit parfois se sacrifier, comme une espérance eschatologique qui doit passer par des espérances politiques, et comme une foi qui doit cheminer à travers les tâtonnements. Le fait que nous sommes chrétiens ne nous donne pas la clé permettant de déchiffrer les problèmes politiques et économiques. La Croix et la Résurrection sont des paradigmes de l'existence chrétienne.

VI. 5. Suivre Jésus, c'est continuer son œuvre, poursuivre sa cause et parvenir à sa plénitude.

au service des opprimés

Cette façon de voir, avec toutes les limites que comporte nécessairement une certaine façon de voir les choses, entend se mettre au service de la cause de la libération politique, sociale, économique et religieuse de nos peuples opprimés. Il s'agit d'une contribution au niveau de l'expression théorique qui cherche à éclairer et à enrichir une praxis, déjà existante, de foi libératrice.

Dans notre situation de Tiers monde dépendant, la foi au Christ pensée et vécue de manière historique nous oriente vers une option idéologique de libération, vers un certain type d'analyse et vers un engagement précis. Nous croyons, dans le contexte qui est le nôtre, que lire l'Evangile et suivre Jésus d'une manière non libératrice, c'est leur mettre la tête en bas ou continuer à les interpréter de manière idéologique, au sens péjoratif du terme.

On peut prêcher de bien des manières sur le Royaume de Dieu. On peut l'annoncer comme l'*autre* monde que Dieu est en train de nous préparer, qui viendra après cette vie. Ou on peut le prêcher comme étant l'Eglise, représentante et continuatrice de Jésus, avec son culte, ses dogmes, ses institutions et ses sacrements. Ces deux manières de le prêcher mettent entre parenthèses l'engament en vue de la construction d'un monde plus juste, où règne plus de participation ; elles aliènent le chrétien face aux interrogations qui nous viennent de l'oppression de millions de nos frères. Mais on peut aussi annoncer le Royaume comme l'utopie d'un monde réconcilié en plénitude et qui s'anticipe, se prépare et commence déjà dans l'histoire grâce à l'engagement des hommes de bonne volonté. Nous croyons que cette dernière interprétation traduit, aussi bien au niveau historique qu'au niveau théologique, l'*intention même de Jésus* (*ipsissima intentio Jesu*). La christologie a sa fonction dans l'élaboration et la formation d'une option chrétienne sur la société.

IV

---

importance des christologies de la libération pour la christologie en général

Que l'on ne pense pas que ce type de christologie intéresse seulement l'Amérique latine, parce qu'elle vit dans sa chair les contradictions du

sous-développement comme domination [18]. Comme nous l'avons dit plus haut, cette situation a pour cause un certain type de rapports entre pays puissants et pays pauvres, au niveau international. Nous sommes seulement un des pôles du rapport. Aussi les théologiens de l'autre pôle se trouvent impliqués dans ce problème qui est un défi à la conscience chrétienne et qui oriente dans une certaine direction la méditation et la manière de vivre la foi au Christ. La manière dont les théologiens du monde riche articulent leur christologie ne nous est pas indifférente. Elle possède une dimension politique, car elle peut renforcer comme elle peut mettre en échec le pôle déterminant, principal responsable d'un déséquilibre injuste.

Le problème se pose non pas en termes d'aide, mais de justice. Les relations actuelles violent les droits fondamentaux des nations et les maintiennent par la violence dans des modèles qui impliquent le sous-développement, bien qu'ils occultent tout cet injuste mécanisme sous le manteau du progrès et du resserrement des relations amicales. Ils sont capables de tromper les Eglises chrétiennes et de désarmer l'intelligence des théologiens.

Bien des fois, des théologies progressistes, éclairées, critiques à l'excès, recouvrent des positions politiques conservatrices et renforcent idéologiquement le *statu quo*. D'autres peuvent avoir une intention libératrice, mais par suite d'une absence d'analyse plus critique du système en place, elles conduisent à des pratiques qui ne sortent pas des structures d'assistance.

une mission prophétique au service d'une tâche messianique

En Amérique latine, les mécanismes de domination sont plus patents, ils sautent aux yeux. C'est pour cela qu'il a été plus facile pour la théologie de s'interroger et de chercher les formes théoriques et pratiques d'appui au projet libérateur. En Europe, les mécanismes existent bien (car c'est là que se trouvent les centres de décision en ce qui concerne notre situation économique, politique, culturelle), mais ils sont plus subtils et raffinés. Mais le théologien peut arriver à prendre une attitude sociale et théologique libératrice s'il affine ses instruments d'analyse et sait garder un recul critique plus vrai et plus conséquent.

18. J. SOBRINO, « El conocimiento teologico en teologia europea y latino-americana », ECA (1975), pp. 322 ss ; I. ELLAURIA, « Tesis sobre la posibidad y sentido de una teologia latino-americana », **Teologia y mundo contemporaneo,** Madrid, 1975, pp. 335-350.

En Amérique latine, nous rêvons — il est toujours permis de rêver — au jour où l'*intelligentsia* privilégiée de la théologie européenne se rendra compte de son importance dans le processus de libération face à ses propres Eglises et à sa société : par leur position centrale, situés là où se trouve le pôle principal du système, les théologiens européens aideraient leurs frères de notre continent à ouvrir la route vers la libération. La théologie de la libération et Jésus-Christ Libérateur représentent le cri douloureux des chrétiens opprimés qui frappent à la porte de leurs frères riches ; ils demandent tout et ils ne demandent rien. Ils demandent seulement d'être des hommes ; ils supplient qu'on les laisse lutter pour reconquérir leur liberté captive.

Si la christologie de la libération pouvait aider à cette tâche messianique, elle aurait accompli sa mission prophétique et elle aurait été digne du nom sacré de Jésus-Christ, qui ne voulut pas autre chose en ce monde que libérer tous les hommes et les libérer en plénitude.

Traduit du brésilien
par François Malley

leonardo boff

LA REVUE NOUVELLE

Nº 11. — NOVEMBRE 1977

Ce numéro : 130 FB

LA REVUE NOUVELLE : avenue Van Volxem, 305, B-1190 Bruxelles

Abonnement annuel : Belgique : 1 050 FB - France : 160 FF
Autres pays : 1 300 FB - Canada et USA : 45 $
Société Générale de Banque - Bruxelles : nº 210-0261000-25

le dieu de jésus et la crise de dieu à notre époque

Paradoxalement le christianisme engendre la crise de Dieu à l'époque contemporaine. Il n'est certes pas le seul facteur de cette crise : elle est liée aux effets idéologiques et symboliques des sciences et de la technique, aux transformations économiques, à la démocratisation espérée du pouvoir politique. Ces causalités économiques et culturelles ne doivent pas conduire à sous-estimer, dans la civilisation occidentale, le pouvoir interrogateur, et parfois subversif, de l'affirmation centrale du Nouveau Testament, traduite ici en un autre langage : Jésus affecte Dieu d'une dimension humaine.

Le philosophe français Maurice Merleau-Ponty a souligné, après bien d'autres, le pouvoir subversif du christianisme à l'égard de toute forme d'affirmation de l'Absolu :

« *C'est,* écrit-il, *la nouveauté du christianisme comme religion de la mort de Dieu de récuser le Dieu des philosophes et d'annoncer un Dieu qui assume la condition de l'homme. La religion fait partie de la culture, non comme dogme, ni même comme croyance, comme cri. Mais peut-elle être autre chose, du moins avec conséquences ? Puisqu'elle enseigne que la faute de l'homme est une heureuse faute, que le monde sans faute serait moins bon, et qu'enfin la création, qui fait déchoir l'être de sa perfection et de sa suffisance originelles, vaut pourtant mieux ou est un bien, elle est la négation la plus résolue de l'infini conçu* » [1].

Ce texte écrit voici près de trente ans cerne admirablement le débat qui fait l'objet de notre réunion : le Dieu de Jésus et la crise de Dieu à notre époque.

jésus met dieu en crise

Maurice Merleau-Ponty était philosophe. Des théologiens se sont avisés récemment des incidences radicales du christianisme sur notre idée de Dieu. On les a nommés « théologiens de la mort de Dieu ». Pour un public non averti, leurs propositions sont apparues scandaleuses ou peu

1. Maurice MERLEAU-PONTY, **Sens et Non-Sens, la métaphysique dans l'homme,** Paris, Ed. Nagel, 1948, p. 169.

sérieuses. Prétendre que Jésus nous libère de Dieu et qu'il est à la source d'un athéisme original, l'athéisme chrétien, c'était heurter trop violemment le sentiment communément répandu chez les croyants comme chez les incroyants que la cause de Jésus et celle de Dieu sont identiques. Cette évidence conjuguée à leur maladresse pédagogique a empêché d'entendre la question qu'ils posaient et que je transcrirai ainsi : Jésus ne s'accommode nullement de l'idée commune de Dieu, fruit de notre production. Il nous affranchit de Dieu en restituant tout l'espace à notre liberté. S'il en est ainsi, la récession de Dieu dans le monde moderne ne serait-elle pas l'effet bénéfique de l'Evangile ? La mort de Dieu, pour le chrétien, mais seul le chrétien peut le dire, ne serait plus seulement un phénomène culturel provenant des mutations économico-scientifiques, mais un mouvement intra-divin : Dieu s'auto-annihile pour nous, selon la formule de Thomas Altizer. En raison même de ces théologies, je ne me propose pas dans cet exposé de décrire les multiples agents qui concourent à ce qu'on appelle la crise de Dieu : c'est dire que je ne reprendrai pas les thèses maintes fois exposées des « théologiens séculiers ». Je préfère établir que le christianisme provoque un état de crise quant à notre relation à Dieu.

Dans un premier moment de ma réflexion, je rappellerai brièvement quelques éléments de cette crise ; dans un second moment, j'en évoquerai le socle chrétien : la subversion de l'objectivité de Dieu ; j'achèverai cet exposé en évoquant la pratique de Jésus et la question qu'elle pose aux Eglises.

I

la « crise de dieu »

Dieu, tel qu'il est communément conçu et annoncé, organise de l'extérieur l'existence des hommes : il est un principe hétéronome. En effet, par ses représentants que sont les Eglises, il décide des normes morales, il impose des dogmes, il signifie un ordre objectif auquel l'homme doit se soumettre, n'ayant d'autre avenir que celui tracé dans un plan qui le transcende, à tel point que s'il s'en écarte, il se perd.

dieu sacralise l'ordre objectif de la chrétienté

Cet ordre objectif s'est longtemps exprimé en Occident par le truchement social des Eglises, notamment de l'Eglise catholique. Pratiquement,

les Eglises détenaient le savoir, orientaient ou influençaient le pouvoir politique, définissaient les rapports sociaux et la morale familiale, structuraient la vie quotidienne par leurs impératifs légaux. Dieu justifiait par sa sagesse et fondait de son autorité transcendante ce réseau idéologique et pratique qui soutenait toute option ou décision jugée saine. Sans doute la « chrétienté » n'a-t-elle jamais eu d'autre existence qu'idéale : les mœurs n'ont jamais correspondu aux lois chrétiennes. Elle a cependant existé vigoureusement dans le pouvoir effectif et dans les instances de légitimation qu'elle contrôlait.

Ainsi, avant la fin du XVIIIe siècle, nul ne se serait avisé de produire un système scientifique ou rationnel du monde sans y intégrer Dieu comme clef de voûte. Imaginer un système éthique sans Dieu paraissait scandaleux : qu'on se souvienne des querelles sur l'athée vertueux, thèse soutenue par Bayle. Kant qui écarte Dieu du système de la raison le réintroduit comme postulat esthétique pour honorer la question : que puis-je espérer ? Dieu garantit l'effectivité de l'équation entre vertu et bonheur. Mais Kant a transformé la problématique, car les raisons de savoir et d'agir trouvent leur fondement ultime dans notre liberté. Elles ont désormais un régime autonome.

le choc de la modernité

La « modernité » désigne le mouvement par lequel les hommes d'Occident rapatrient les raisons de savoir, d'impérer, d'agir et d'espérer, exilées dans l'objectivité de Dieu. Ce mouvement n'est pas issu d'une théorie ou d'une idéologie préconstituées, d'un programme de sécularisation planifié, il relève de l'avancée technologique et scientifique. L'expérience raisonnée, maîtrisée et finalement quantifiée, s'avère plus efficace pour la transformation du milieu environnant, l'exploitation des richesses naturelles, le recul des fléaux épidémiques, la transformation des rapports sociaux d'exploitation que les instances religieuses, les préceptes moraux ou les invocations à Dieu. Un déplacement d'instances de légitimation se produit insensiblement : à la révérence envers l'autorité révélante, ecclésiale, se substitue une investigation raisonnée des possibilités de manipulation par les hommes de leur environnement. Peu à peu s'installe la conviction que ce qui est scientifiquement fondé et techniquement possible forme l'instance dernière de légitimation.

Les mutations s'opérant au niveau du savoir ont un effet sur l'estimation du pouvoir : celui-ci est dépossédé de son *aura* sacrée. La revendication de démocratie s'accorde à l'exercice partagé de la raison dans la science et à la

mobilité des rapports sociaux provoquée par l'industrialisaion, bousculant les anciennes hiérarchies.

l'autonomie des hommes implique l'absence de dieu

Dieu perd peu à peu sa fonction d'intelligibilité du système du monde et de légitimation des rapports sociaux. Il peut encore ici et là assurer le fondement ultime de l'ensemble, mais son action créatrice ou régulatrice ne produit aucune hétéronomie puisque la structure du système est transparente à la raison. Dieu devient une hypothèse, à dire vrai, inutile, dans la connaissance comme dans la maîtrise du monde.

Le mouvement ici décrit est celui de l'*Aufklärung* ou des « Lumières ». Il représente l'effort conscient de rapatriement au sein de l'histoire des normes et des lois transposées en une objectivité dans la divinité. Peu importe ici que Dieu soit nié ou qu'il soit écarté de toute saisie rationnelle. Dieu est à la rigueur acceptable s'il cesse d'être un élément nécessaire à la compréhension du système du monde, bref s'il devient une opinion ; ou encore s'il assure l'autonomie de ce système contre l'impérialisme des religions positives. L'autonomie des hommes en sciences, en morale, en politique, s'affirme sur le fondement de l'absence de Dieu. Il est laissé à chacun d'interpréter cette absence comme signature de son inexistence ou comme forme autre d'une présence. Quoi qu'il en soit, le mouvement issu des «Lumières » ne cesse de produire ses effets sociaux et culturels.

Je résume ainsi cette première approche de la crise : elle provient de la possibilité réelle de l'humanité d'organiser son destin indépendamment d'impératifs hétéronomes. Les «Lumières» ont exprimé prophétiquement ce qui est désormais constatation banale. Mais le christianisme est en situation ambiguë à l'égard de cette crise.

II

le socle chrétien de la crise

Le processus technique et scientifique a été intégré dans un double registre d'interprétation du christianisme. Le premier registre correspond à la période des « Lumières » : le christianisme y fut rejeté au profit d'un déisme afonctionnel ou même d'un athéisme, l'un et l'autre assurant l'autonomie de la liberté. Le second registre s'ouvre avec Hegel : ce dernier implique le christianisme dans la transformation historique, la mort de Dieu en Jésus devenant le symbole de l'affectation de Dieu par l'histoire. Cette

hésitation entre deux interprétations du christianisme quant au processus de sécularisation, rejet ou connivence, témoigne de sa position ambiguë à l'égard de l'objectivité de Dieu, conçue comme concept régulateur du système du monde ou de l'histoire.

l'avènement émancipateur du dieu de la raison

Dans un premier moment, le déisme est apparu libération à l'égard du christianisme, en suite de la fonction sociale réactionnaire de ce dernier. L'athéisme passionnel d'un baron d'Holbach ou d'un marquis de Sade prouve à quel point le mouvement des «Lumières» s'oppose au christianisme dans sa forme historique. Par son pouvoir, sa morale, ses dogmes, le christianisme avait acquis dans la société une fonction qui en faisait l'adversaire du savoir et de la liberté. Lutter pour le savoir ou la liberté, c'était lutter contre l'emprise de l'Eglise et, pour certains, contre Celui qui en justifiait l'autorité : Dieu. Si l'offensive porta surtout contre la positivité du christianisme, c'est que son origine particulière conférait à des lois singulières une validité universelle. Les découvertes en géographie et en histoire des civilisations non occidentales portèrent un coup à cette prétention d'universalité. Le recours à un Dieu de la raison, ou plus radicalement, dans l'athéisme passionnel, à un rejet de Dieu — mais dans ce cas, c'était le Dieu chrétien —, donnaient un fondement à la revendication de création et de liberté à l'égard de formes historiques indûment élevées à la hauteur de normes ou d'impératifs. La Bible devint un livre particulier : ses opinions sur le système du monde n'eurent plus d'autorité. Le recours à l'usage universel de la raison posa la condition nécessaire pour arracher à la domination de l'ecclésio-christocentrisme la définition du savoir, la régulation du pouvoir et la détermination de l'agir. C'est bien la prétention du régionalisme chrétien à une validité universelle, régionalisme prétendûment révélateur du seul Dieu objectif, régulateur du savoir, du pouvoir et de l'agir, qui déclencha une réaction vigoureuse au profit d'un Dieu de la raison.

Ce Dieu assura par son identité pratique avec les lois de notre raison l'autonomie effective de notre savoir, de notre pouvoir et de notre agir. Les « Lumières » menèrent le combat contre l'intolérance : il se fit au nom de la Raison contre l'inflation de valeur conférée à des événements historiques singuliers devenus à ce point normatifs qu'ils arrêtaient tout progrès. Nul n'ignorait alors combien les religions positives historiques avaient par leur intolérance été sources de malheurs. Peu importait donc le Dieu de Jésus: pratiquement, il s'identifiait à un Dieu objectif, c'est-à-dire

à un Dieu « commun », garantissant malheureusement à des événements historiques, à une positivité légale, cultuelle et morale, une autorité universelle, justifiant ainsi l'attachement de la société à un stade archaïque. Si raison et liberté ont partie liée, s'opposer à la confiscation de la liberté par l'universalisation d'un moment de l'histoire est un devoir. Ce devoir n'est pas théorique, il est pratique puisque une institution, l'Eglise, éternise dans une domination effective du savoir, du pouvoir et de l'agir un moment historique jugé divin.

le protestantisme libéral, retour à la figure historique de jésus

Si la critique des « Lumières » est justifiée, la réconciliation entre le christianisme et la « modernité » passe par le procès de l'objectivité ou de l'idée commune de Dieu. Le retour tardif à la figure historique de Jésus, dans le protestantisme libéral du XIXe siècle, dans le but de relativiser les dogmes, fut un des éléments du combat mené pour instaurer la connivence native entre le christianisme et la liberté, dont en d'autres temps la Réforme s'était déjà faite le défenseur. Le second registre d'interprétation est marqué par le retour au christianisme originaire. Il a été et il est, en sa vision première, la source du mouvement d'émancipation et le critique de l'idée commune de Dieu. Hegel fut l'initiateur de ce mouvement par lequel le christianisme se présente comme un élément intégré à la modernité. Ce mouvement présuppose le premier moment : le refus d'une objectivité de Dieu déterminée par une figure particulière. Hegel se propose de réconcilier la particularité ou le régionalisme du christianisme avec l'universel. Pour ce faire, il prit au sérieux les symboles néo-testamentaires de l'implication de Dieu dans l'histoire. Ainsi en vertu du symbole du Vendredi-Saint, la mort de Dieu, Dieu est affecté par l'histoire, et aucun moment de l'histoire n'est dès lors éternisable. Il s'agit de penser en unité, et non plus dans le dualisme des « Lumières », la vie divine et le mouvement historique : Dieu est dans l'histoire et l'histoire est en Dieu. De cette unité dialectique, Jésus est le symbole concret. Il n'est plus question d'une objectivité de Dieu qui puisse être séparée de sa subjectivité historique. L'idée commune de Dieu, habitant le discours des « Lumières », est vulgaire.

l'implication néo-testamentaire de dieu dans l'histoire, subversion de l'objectivité déiste de dieu

L'interprétation de Hegel fut promue à une grande carrière. Le christianisme devint une anticipation symbolique et pratique de la modernité.

Les « Lumières » avaient rejeté le christianisme dans une transcendance aliénante, l'arrachant à l'histoire, pour avoir sacralisé un moment de l'histoire. Hegel le restitua à l'histoire, y investissant ses symboles, justifiant ainsi par le christianisme le mouvement aboutissant à l'absence de Dieu, et ouvrant un espace pour l'autonomie des hommes. Le principe est désormais posé : le christianisme est la subversion du déisme et de l'objectivité de Dieu.

Ernst Bloch est, à mon sens, l'auteur qui a le mieux mis en lumière ce caractère subversif du christianisme biblique. Marxiste, Bloch, à la suite de Marx et de Engels, est très attentif au caractère protestataire du christianisme. Celui-ci, héritier du prophétisme d'Israël, est essentiellement selon lui un messianisme, il oriente vers un « ne-pas encore » symboliquement désigné dans des figures de rêve : le Royaume de Dieu ou la Cité fraternelle. Depuis l'Exode, ce messianisme a structuré le prophétisme en Israël, donnant une voix et une énergie à ceux qui sont exilés, spoliés, exploités, ceux pour lesquels la faim présentement endurée et les privations actuelles sont le moteur de leur tension espérante vers l'avenir utopique. Jésus a assumé cette visée, avec originalité.

En effet, Jésus s'est séparé du judaïsme synagogal. Le judaïsme biblique était en effet traversé par un courant autre que celui du messianisme prophétique : le courant sacerdotal. Ce dernier, pour des raisons d'intérêts sociaux notamment, n'avait pas avantage à l'irruption du « ne-pas encore », fondant l'utopie des exploités et trouvant expression chez les prophètes. Il avait intérêt à figer l'élan messianique de l'Alliance dans la Loi et le Culte, à éloigner Dieu de l'histoire dans une objectivité immuable, achevée, clôturant ainsi tout chemin à l'espérance par la position d'une Perfection hors ce monde et hors l'histoire. Il évinçait le mouvement messianique, reportant vers le passé le paradis, et désignant dans le présent la faute et son châtiment.

jésus libère les virtualités du messianisme prophétique des clôtures sacerdotales de la loi et du culte

C'est ce judaïsme sacerdotal que Jésus rejette. Il détruit les représentations divines de la Loi et du Culte, il les réduit à des traditions humaines. Il reprend le mouvement messianique avec sagesse, ne lui imposant pas le risque de la destruction par l'excès prématuré d'une révolte armée, comme l'imaginaient les Zélotes dans l'espérance de hâter l'instauration du Royaume. Il s'oriente dans une voie plus inédite, il s'identifie au Fils de l'Homme, et par son entrée dans le Royaume, détrône le Dieu objectif ou

« commun », témoignant ainsi que l'espérance n'est pas cristallisée en un Etre achevé, mais qu'elle se construit dans le monde. Désormais l'eschatologie représente le « possible réel ». L'énergie révolutionnaire inscrite dans le messianisme est réinvestie dans l'histoire. Elle n'est plus détournée de son but dans la vénération de la Loi, l'exercice du Culte ou l'illusion de la mystique. Même si cette énergie fut, de par la volonté de Paul et la situation historique, investie dans l'organisation ecclésiale, confisquant son aspect révolutionnaire au profit d'une nouvelle élaboration sacerdotale, d'une nouvelle objectivité de Dieu, par le truchement de la divinisation filiale de Jésus, elle n'a cependant pas cessé d'alimenter des mouvements contestataires prophétiques et messianiques jusqu'au moment où l'infrastructure technico-scientifique, le développement des forces productives fourniront une possibilité réelle à l'utopie. Sans l'énergie messianique réinvestie dans l'histoire, les conditions de possibilités réelles ne resteraient que des conditions de possibilité, la transformation de la société ne s'opérerait pas.

des « lumières » à bloch en passant par hegel : la mort de l'idée commune de dieu

L'objectivité de Dieu ou son idée commune (déisme) sont donc les opposants majeurs au messianisme : elles ôtent effectivement l'énergie du « ne-pas encore » par la Perfection déjà présente, l'Achèvement toujours contemporain. Jésus pousse à l'extrême de sa tension le mouvement messianique ; s'identifiant au Fils de l'Homme, il détrône Dieu et restitue aux hommes leur histoire. Jésus demeure à jamais le héros exemplaire ayant investi l'utopie de la religion dans le mouvement de l'histoire en vue d'une eschatologie au sein de l'histoire. Bloch ne craint pas de voir en lui le nouveau Prométhée.

Les « Lumières » avaient eu raison de déposséder les Eglises de leur emprise. Leur stratégie n'était pas commandée par le messianisme évangélique, mais par l'objectivité de Dieu, privant de tout sens notre histoire et rejetant toute liberté créatrice. Les « Lumières » avaient eu pourtant tort sous leur forme déiste de ne voir dans le christianisme que son aspect « sacerdotal ». Désormais le réinvestissement du christianisme dans l'histoire, opéré depuis Hegel et prolongé jusqu'à son plus haut point d'incandescence par Ernst Bloch, ôte toute fonction et tout intérêt à l'objectivité de Dieu ou à son idée commune. Cette dernière tient son existence de l'incapacité des hommes à prendre en main leur destin.

La crise contemporaine de Dieu, si l'on saisit la dialectique qui nous y a conduits, n'est pas réductible au seul processus d'émancipation ; elle s'origine pour une part dans le christianisme lui-même, dans la pratique de Jésus. Le christianisme ne cesse plus d'alimenter cette crise.

III

la pratique de jésus et l'église

Si l'analyse précédemment élaborée a quelque validité, la crise actuelle de Dieu conjugue deux courants : l'un qui provient de notre civilisation technico-scientifique, l'autre issu du messianisme de Jésus et recevant sa possibilité réelle du premier. Le messianisme chrétien a anticipé comme en rêve ce qui est en train de s'accomplir sous nos yeux, les hommes construisant un royaume de liberté, scintillant dans la fascination du « ne-pas encore ». Le Dieu objectif se voit privé de toute fonction providentielle, puisque les hommes font leur histoire par leur maîtrise scientifico-technique ; il se voit également privé de toute fonction eschatologique, puisqu'elle avait pour fondement l'ignorance de nos possibilités réelles. L'anticipation rêvée dans le messianisme du Fils de l'Homme détrônant Dieu prend actuellement sa véritable dimension. Elle se traduit par l'inintérêt à la question de Dieu, Dieu n'étant plus plausible, puisqu'il n'assure plus aucune fonction sociale. C'est dans cette ambiance que des théologiens s'efforcent de redonner vigueur au christianisme sans avoir à faire appel à une objectivité quelconque de Dieu. La figure de Jésus se substitue à la domination jusqu'ici grandement majoritaire de la représentation de Dieu.

la théologie de la mort de dieu, une réponse inadéquate

Pourtant, les théologies qui occultent le problème de Dieu au nom de la figure de Jésus ne me semblent pas répondre à la question spécifique issue de la double problématique des « Lumières » et de la philosophie de Hegel. On ne peut désormais éviter la question suivante : « est-il possible d'entreprendre une histoire de la liberté sur la base de la reconnaissance de Dieu ? ».

La réponse pratique des « Lumières » se vérifiant encore dans l'inintérêt contemporain à l'égard de Dieu avait été négative, à moins que le Dieu n'ait plus aucune fonction en ce monde.

La réponse dogmatique du catholicisme au siècle dernier avait corroboré

celle des « Lumières » en posant une inimitié radicale entre la révélation et la modernité.

La réponse actuelle des théologies de la « mort de Dieu » prétendant être fidèles à Hegel est positive, mais au prix de la disparition de la question de Dieu.

L'orientation néo-testamentaire n'est à mon sens représentée par aucune de ces tendances, car Jésus unifie une dialectique de libération et une reconnaissance de Dieu. C'est ce que je voudrais rapidement évoquer.

Jésus invoque Dieu comme son Père. Cette dénomination de Dieu apparaît à beaucoup comme originale au christianisme. Il ne le semble pas. Dans beaucoup de religions, le fidèle nomme Dieu Père, et les Juifs eux-mêmes le faisaient. Ce n'est pas le fait que Jésus nomme Dieu Père qui est original, mais bien qu'il le fasse sur la base d'une situation de transgression des impératifs de la religion synagogale.

l'agir libérateur de jésus, lieu où son invocation à dieu comme « son père » prend sens

En effet, Jésus n'oppose pas aux Scribes et Pharisiens une doctrine de Dieu spécifique. Scribes et Pharisiens savent que Dieu est bon, miséricordieux, qu'il envoie sa Parole aux hommes pour leur indiquer le chemin du salut, qu'il donne son Esprit. La doctrine de Dieu implicite dans les dires et les paraboles de Jésus n'est pas différente de celle de ses contemporains juifs.

Le débat entre Jésus et ses adversaires n'a pas porté sur une doctrine de Dieu, mais sur une action. Celle-ci est le mouvement impliqué par l'annonce de la Bonne Nouvelle.

Cette Bonne Nouvelle s'ouvre par une rupture de barrage. Jésus renverse pratiquement les symboles oppressifs : maladie, possession, dépréciation sociale, exclusion, péché, etc.

Maladie : l'action de Jésus s'accompagne de nombreuses guérisons, signifiant la proximité du Royaume comme vie. Possession : la tyrannie du mal agonise, les hommes respirent, le pouvoir du plus fort s'estompe. Dépréciation sociale : femmes et enfants ont accès au Royaume ; pauvres, prisonniers, exploités entendent l'annonce du terme de leur désespérance. Exclusion : le système synagogal n'est plus le régulateur. La légalité excluant les pécheurs de l'espérance prophétique n'a plus le dernier mot. Le Temple, symbole de l'exploitation économique en Israël, sous le cou-

vert de la Loi, perd ses prérogatives. Dieu est ailleurs. Quant aux pécheurs, non seulement Jésus les accueille, mais ils accueillent Jésus à leur table. Bref, le Royaume dont Jésus annonce l'imminence éclate pratiquement comme liberté dans une formation sociale précise. Aussi se heurte-t-il à des intérêts puissants : les habitudes familiales et villageoises : Jésus est considéré comme un fou. La force légale : Jésus fait de la transgression du sabbat au profit de la liberté de l'homme le lieu de l'honneur de Dieu. Il est accusé de blasphème. La primauté économique : Jésus ne revêt pas le rôle du Messie davidique pour lequel l'abondance matérielle n'était pas fondée sur le don.

Au jugement des sages, le mouvement lancé par Jésus apparaît diabolique.

Ce n'est que sur la base de l'action libératrice de Jésus qu'il est possible de parler de son lien au Père. Car ce qui est original chez lui, ce n'est pas qu'il invoque Dieu comme Père, c'est qu'il l'invoque par ce nom sur la base d'actions de libération qui mettent en question l'autorité reconnue du Dieu d'Israël. C'est dans l'action menée par Jésus que l'invocation du Père prend forme nouvelle. Jésus ne dit pas que Dieu est Père, ce ne serait pas original. Il dit : Dieu agit comme briseur de toute oppression, fût-ce celle de la religion, et c'est en agissant comme briseur d'oppressions concrètes que j'invoque Dieu comme Père. Dès lors, l'image utilisée, et en conséquence l'objectivité de Dieu, n'ont aucun sens pour lui hors l'action impulsée.

une double façon de détruire l'originalité et l'authenticité chrétiennes

Cette dialectique entre l'action et l'invocation peut être détruite d'une double façon :

Ou bien les croyants privilégient l'invocation à tel point que Dieu est objectivé et séparé de toute action libérante. C'est ce processus qui a conduit à la crise de l'*Aufklärung* (les « Lumières ») dont nous supportons encore les conséquences.

Ou bien les croyants privilégient à tel point l'action libérante qu'ils qualifient l'invocation de moment culturel dépassé, n'ayant désormais plus aucune signification pour notre pratique. C'est cette voie qu'ont choisie les théologiens de la mort de Dieu. Elle avait trouvé son expression la plus lucide dans l'interprétation marxiste de Ernst Bloch.

L'un ou l'autre choix ouvre une crise, mais de signification radicalement différente. Le premier confirme le retour à l'objectivité de Dieu, bref au triomphe du Dieu de l'idée commune sur la perspective ouverte par la christologie. L'Eglise est sans cesse tentée de préférer cette voie, car elle est la reprise des grands instincts religieux et des requêtes rationnelles.

Seul le second choix — l'action libérante contre l'invocation — est réellement engendré par le christianisme. Car le christianisme met en cause l'objectivité de Dieu. Et il ne cesse de la mettre en cause pour autant que cette objectivité tend à arracher Dieu à toute implication historique de libération. Le christianisme ne saurait cependant renoncer à l'invocation de Dieu et se vouer à la seule immanence. La crise de l'objectivité de Dieu est une crise désormais ouverte et indépassable : sa résolution postulerait que pratiquement le christianisme puisse démontrer que l'invocation de Dieu est dans la logique même des libertés revendiquées depuis l'époque des « Lumières ». Cette démonstration ne dépend pas d'une théorie, mais de la façon d'être des Eglises. Quoi qu'il en soit, le christianisme demeurera un facteur de crise tant que notre production de Dieu se fera sur le mode de l'objectivation.

assumer les requêtes des théologies de la mort de dieu et celles des théologies de la libération :

une affaire de pratique ecclésiale et pas seulement de théologie

Les théologiens de la mort de Dieu avaient raison, mais jusqu'à un certain point seulement. Ils entérinèrent les requêtes des « Lumières » sur l'autonomie, mais ils ôtèrent au christianisme sa puissance messianique. Ils ont évoqué le problème de la liberté en général, oubliant que la liberté se décline au singulier. Ils ont aussi oublié que la libération se réalise au sein de contradictions sociales. Ils ont protesté contre l'objectivité oppressive de Dieu ; ils ont oublié de faire justice à la dialectique entre la pratique réelle de Jésus et son invocation à Dieu.

Quant aux théologiens de la libération, ils ont privilégié la puissance messianique du christianisme, reprenant avec vigueur le schéma de l'Exode et les grandes révoltes des prophètes contre l'exploitation. Mais ces théologies se situent en général dans des pays où la problématique des « Lumières » n'a jamais été majoritaire ; elles tiennent pour acquis l'accord entre le messianisme et l'affirmation de Dieu. Elles ne prennent donc pas en compte l'objection de Bloch, même si elles essaient de

démanteler l'organisation sacerdotale et archaïque de maintes Eglises de ces pays. Sur la base de la confession biblique et de leur engagement pour la libération de leur peuple, il leur apparaît encore évident que la pratique de Jésus et son invocation au Père ont une source identique.

Nous, Occidentaux, nous vivons dans la crise. Ou bien nous rejetons Dieu. Ou bien nous affirmons sur le témoignage de Jésus qu'il a une fonction libérante et eschatologique. Mais nous savons que cette fonction n'est pas évidente, contredite qu'elle est par notre histoire ecclésiale.
Une des tâches, non pas seulement de la théologie, mais de la pratique ecclésiale, consisterait à réconcilier réellement la volonté d'autonomie défendue par les « Lumières » et la figure de Dieu évoquée et invoquée par Jésus.

Je dirai pour conclure : la christologie a une fonction importante pour la pratique de l'Eglise. Si elle réussissait à établir qu'en régime chrétien, il est normal que Dieu soit en crise, les croyants cesseraient de voir dans la crise présente une dimension apocalyptique et destructrice d'espérance, ils la considéreraient comme l'horizon nécessaire de leur témoignage. Car là où Dieu est socialement évident et n'est l'objet d'aucune crise, il est notre production et non pas le Dieu de Jésus.

ch. duquoc

LE SUPPLÉMENT

Sommaire du numéro 122, Septembre 1977

LA FIDÉLITÉ

Congrès de l'Entraide sacerdotale

Chantilly, 9-11 mars 1976

DÉBAT AUTOUR D'UN LIVRE

Jean-Pierre Jossua

Lectures en écho. Journal théologique I

Paris, Cerf, 1976

CHRONIQUE

RECENSIONS

LE SUPPLÉMENT, Ed. du Cerf, 29, Boulevard Latour-Maubourg, 75007 Paris

chronique de dogme

La chronique de dogme que je présente ici ne prétend aucunement être exhaustive. Elle est marquée par deux facteurs qui en limitent singulièrement l'amplitude. Un facteur objectif d'abord : les éditeurs, contrairement à ce qu'ils jugeaient bon de faire naguère, n'envoient plus automatiquement à la revue les ouvrages qui paraissent. C'est à la revue elle-même ou à celui qui est chargé de la chronique de se tenir au courant de la production. Cette nouvelle procédure condamne à un très grand empirisme, notamment vis-à-vis de la production étrangère. Un facteur subjectif ensuite : le chroniqueur ayant lui-même à constituer, pour une part, le matériau de ses recensions, organise sa chronique en fonction d'intérêts qui tiennent davantage à sa recherche ou à son enseignement qu'à la production objective. Ceci explique que cette chronique est en partie commandée par des intérêts christologiques. C'est en effet dans cette perspective que je travaille la théologie.

présenter synthétiquement la foi

Avant d'étudier la production en christologie, je signale quelques ouvrages reçus qui méritent une attention particulière ; ils sont de trois sortes : ceux qui présentent la foi en sa généralité ; ceux qui vulgarisent les contenus de la « doctrine » ; ceux qui sont mûs par un intérêt d'abord spirituel. Les livres de la première sorte appartiennent à un effort présent pour présenter synthétiquement la foi : je songe notamment au beau travail, bien informé, écrit dans un langage simple, et ordonné autour d'une vision libérante du christianisme de Th. Rey-Mermet : **Croire** [1]. Je note aussi l'importance œcuménique de la présentation : **La foi commune des chrétiens,** sous la direction de J. Feiner et L. Vischer [2]. Cet ouvrage, malgré les inconvénients inhérents à tout ouvrage de groupe, témoigne d'une transformation d'attitude assez radicale entre les Eglises. Pouvoir parler ensemble du Christ, et en confesser la Seigneurie, sans cacher les différences de sensibilité et d'interprétation, les situant dans leur genèse, établit la théologie dans une relation différente à l'histoire de son Eglise en vertu de la valeur normative que revêt pour toutes les confessions l'axe fondamental qui les unit, Jésus reconnu Sauveur et Seigneur.

exposer la doctrine chrétienne

La seconde sorte d'ouvrages relève d'un genre tout différent. Il s'agit notamment de la collection « Croire et comprendre ». Cette collection recouvre l'ensemble de ce qu'on appelait naguère la « doctrine chrétienne ». Parmi ceux qui sont parvenus à la revue, je noterai spécialement deux ouvrages sur le devenir de la foi dans l'histoire, en fonction de ses diverses acculturations : le premier, celui de H. Holstein [3], est consacré à l'étude de la première communauté. La maîtrise et l'érudition qui en soutiennent le propos nécessairement simplifié en font un ouvrage de référence. L'autre, celui de J. Gritti [4], aborde avec beaucoup d'ouverture un problème dont les solutions théoriques sont aussi claires qu'obscures les décisions pratiques.

Je recommande deux autres ouvrages de cette collection concernant les sacrements : l'un, celui de R. Didier [5], proposant une réflexion profonde, en un style agréable, sur la sacramentalité en général. Il s'agit d'une création originale, en fonction d'une réflexion sur le langage et la symbolique. En réalité, la facture

1. Th. REY-MERMET, **Croire,** Droguet-Ardant, Paris, 1976, 488 p.
2. J. FEINER, L. VISCHER, **Nouveau Livre de la Foi,** la foi commune des chrétiens, Le Centurion, Labor et Fides, Paris, Genève, 1976, 670 p.
3. H. HOLSTEIN, **L'expérience de l'Evangile,** Le Centurion, Paris, 1975, 156 p.
4. J. GRITTI, **L'expression de la foi dans les cultures humaines,** Le Centurion, Paris, 1975, 156 p.
5. R. DIDIER, **Les sacrements de la foi.** La Pâque dans ses signes, Le Centurion, Paris, 1974, 260 p.

comme la valeur de ce livre dépassent le cadre d'une collection qui se veut plus informative qu'heuristique. L'autre livre, celui de P. Tripier [6], étudie avec intelligence et ouverture le cas difficile de la « pénitence ». L'ouvrage sait ne pas s'en tenir à des discussions théoriques et prendre parti dans l'orientation pratique au moment où une crise bénéfique affecte la discipline médiévale, pour nous désormais archaïque, de la pénitence dite « privée ».

Cette orientation de la « pénitence » vers l'espérance me permet de signaler un bon complément de toute étude sur la « réconciliation » puisqu'elle en est pour une part le terme : la liberté chrétienne dans son lien à l'Esprit Saint. R. Parent, québecois, professeur à Montréal, donne une présentation sérieuse de cette question [7]. Ses propos équilibrent, au moins théoriquement, les éléments contradictoires de l'institution ecclésiale. On pourra d'ailleurs, pour des questions plus pratiques et historiques, lire l'ouvrage serein et fort bien documenté que P. Laurentin consacre au Pentecôtisme [8].

Il est en effet toujours délicat de parler de la liberté dans l'Esprit sans élucider les formes variées et contradictoires (au moins apparemment) des activités qui lui sont attribuées. C'est pourquoi il n'est pas artificiel de comparer l'une et l'autre productions. Elles se distinguent par ailleurs des productions dogmatiques de type classique sur ce sujet qui, malgré leur valeur d'information et leur logique interne, me paraissent trop éloignées des problématiques contemporaines. Je songe à l'ouvrage de J. M. Laporte, **Les structures dynamiques de la grâce** [9]. Le propos est intéressant, mais la mise en œuvre date. Le sérieux de l'ouvrage le prédestine à être un livre de référence.

exprimer autrement la foi des chrétiens

La troisième sorte d'ouvrages relève d'un effort pour conjuguer les problèmes issus de la situation contemporaine faite à la foi et la conversion spirituelle. Ce sont donc des livres qui proposeraient chacun à leur manière d'exprimer autrement la foi des chrétiens, parce qu'il nest plus possible de mettre du « vin nouveau dans de vieilles outres ». Le propos théologique est ici directement commandé par l'effet de transformation des conditions de la foi. Ceci est apparent dans le livre équilibré de A. Dulles, **La foi, le dogme et les chrétiens** [10]. L'auteur prend acte de la mécompréhension du dogme par rapport à la foi, et essaie de le situer dans une perspective relative. Il est à la fois commandé par la vitalité de la foi et la nécessité provoquée par des défis venant de l'intérieur comme de l'extérieur de la vie communautaire. Ce livre touche à des problèmes traités de façon plus technique mais pas moins spirituelle dans l'œuvre collective : **La Révélation** [11]. Je ne saurais trop recommander cet ouvrage difficile mais remarquable qui cerne avec précision le malaise radical à l'égard de la Révélation et donne un horizon aux ouvrages plus accessibles, tel celui de A. Dulles.

Ce n'est pas seulement l'acte de foi et son expression qui font difficulté présentement, ce sont également son contenu et ses fonctions. Le problème n'est pas d'abord intellectuel : il provient d'un sentiment frustrant que les contenus ou les visées du christianisme sont sans effet. Aussi le genre « témoignage » réfléchi est-il parfaitement approprié à l'insécurité de

6. P. TRIPIER, **La réconciliation,** Un sacrement pour l'espérance, Le Centurion, Paris, 1976, 144 p.
7. R. PARENT, **L'Esprit Saint et la liberté,** Le Centurion, Paris, 1976, 144 p.
8. P. LAURENTIN, **Pentecôtisme chez les catholiques.** Risques et avenir, Ed. Beauchesne, Paris, 1974, 260 p.
9. J.M. LAPORTE, **Les structures dynamiques de la grâce,** Desclée, Paris, 1974, 244 p.
10. A. DULLES, **La foi, le dogme et les chrétiens,** Ed. Beauchesne, Paris, 1975, 275 p.
11. P. RICŒUR, E. LEVINAS, E. HAULOTTE, E. CORNELIS, Cl. GEFFRÉ, **La Révélation,** Publications des Facultés Universitaires de St Louis, Bruxelles, 1977, 238 p.

beaucoup de croyants. G. Bessière[12] excelle dans le genre « témoignage réfléchi ». Son dernier petit livre contribue à exorciser les fausses images de Dieu et à donner à la foi son sens dynamique. On trouvera le même souci dans le recueil d'homélies d'un prêtre de la banlieue de Lyon : J. Vignon[13]. La même vigueur de la foi et le même optimisme se retrouvent dans le recueil de R. Bosc[14], la correspondance de G. Mathey[15] avec A. M. Besnard, et le très beau livre de C. S. Lewis : **Apprendre la mort**[16]. Ces recueils me font souvenir d'une réflexion de L. Boff au sujet de la théologie européenne. L. Boff est brésilien et protagoniste de la « théologie de la libération ». Il reprochait à la théologie européenne d'être trop critique, insuffisamment dynamique, témoignante et affirmative. Ces ouvrages, par la valeur de leur témoignage, ouvrent une voie dans le sens souhaité.

des questions qui troublent les chrétiens

Les problèmes spirituels ne sont pas seulement globaux, relevant de la difficulté générale de croire aujourd'hui. Ils sont sectoriels. Quelques ouvrages méritent ici une mention : ils tratent avec facilité de questions qui troublent les chrétiens. Je songe au livre collectif de théologie québecois sur le mariage[17], à celui de F. Montfort sur les sacrements[18] ou à celui de H. Madelin[19]. Ce sont des ouvrages honnêtes, dans lesquels les auteurs conscients des difficultés inhérentes aux secteurs qu'ils étudient s'efforcent avec sagesse d'établir une nouvelle forme de négociation entre la foi et les mutations sociales. Plus spécialisés sont les ouvrages respectifs de Y. Labbé[20], de R. Marlé[21] et de G. Vahanian[22]. Ils s'attaquent aux différents aspects du problème du langage à propos de la question de Dieu. L'ouvrage de R. Marlé introduit sobrement à la lecture d'un théologien protestant, G. Ebeling, et ouvre ainsi un dialogue nécessaire : les théologies de la Parole sont toutes aujourd'hui en sérieuse difficulté. Je ne suis pas sûr que G. Ebeling réponde aux questions issues des sciences actuelles du langage. De ce point de vue, les essais de Y. Labbé, établissant que c'est dans le déplacement de l'être vers le sens, de la liberté vers la justice, et de l'innocence vers la violence que pourrait être reconnu le Dieu qui vient, et de G. Vahanian dans sa réflexion sur le concept d'utopie comme fondamental du langage chrétien, me paraissent davantage accordés aux questions présentes.

Ces questions resurgissent avec acuité dans l'idéologie (sans signification péjorative) actuelle de la libération. L'ouvrage collectif **Recherches et réflexions sur libération humaine et foi**[23] apporte une contribution biblique à cette question si discutée entre les théologies européennes dominées par la pensée allemande, à orientation souvent idéaliste, et les théologies sud-américaines d'inspiration plus dialectique et politique. Y. M. Congar aborde ce

12. G. BESSIÈRE, **Dieu est bien jeune** (Epiphanie), Ed. du Cerf, Paris, 1977, 204 p.
13. J. VIGNON, **Rendre visible le Dieu caché** (Epiphanie), Ed. du Cerf, Paris, 1977, 208 p.
14. R. BOSC, **Lettres à une amie soviétique et à quelques autres moscovites,** Paris, Ed. du Cerf, 1976, 210 p.
15. G. MATHEY, **Laisse moi me retourner et te voir,** Paris, Ed. du Cerf, 1975, 160 p.
16. C.S. LEWIS, **Apprendre la mort,** Paris, Ed. du Cerf, 1974, 128 p.
17. V. BOULANGER, G. BOURGEAULT, L. HAMELIN, G. DURAND, **Mariage : rêve-réalité,** Ed. Fides, Montréal, 1975, 205 p.
18. F. MONTFORT, **Les sacrements pour quoi faire ?,** Paris, Ed. du Cerf, 1975, 160 p.
19. H. MADELIN, **Les chrétiens entrent en politique,** Paris, Ed. du Cerf, 1975, 104 p.
20. Y. LABBÉ, **Humanisme et théologie** (Cogitatio fidei), Paris, Ed. du Cerf, 1975, 384 p.
21. R. MARLÉ, **Parler de Dieu aujourd'hui,** La théologie herméneutique de G. EBELING (Cogitatio fidei), Paris, Ed. du Cerf, 1975, 248 p.
22. G. VAHANIAN, **Dieu et l'Utopie** (Cogitatio fidei), Paris, Ed. du Cerf, 1977.
23. P. de SURGY, F. LACAMBRE, P. HONÉE, P. COUSIN, L. GILLARD, D. DUBARLE, F. LAPLANCHE, G. MARION, **Recherches et réflexions sur libération humaine et foi,** Paris, Ed. Ouvrières, 1975, 240 p.

même problème dans un style plus théologique et aussi plus classique [24]. Je ne suis pas sûr que nous soyons en France capables de dire quelque chose de réellement nouveau sur ce sujet sans prendre véritablement acte des théologies sud-américaines, mais également espagnoles par trop ignorées chez nous [25]. Je suis frappé, au cours d'échanges internationaux à l'occasion de congrès, de constater à quel point la théologie française est prisonnière des seuls problèmes de l'hexagone. Ceci ne se vérifie pas seulement pour les questions issues des théologies de la libération. On découvre le même éloignement lorsqu'il s'agit du dialogue avec les religions non chrétiennes. En ce sens, le livre remarquable, peut-être trop optimiste, de M. Lelong [26] : **J'ai rencontré l'Islam,** contribuera à un élargissement de nos problématiques françaises.

un secteur capital et très vivant : la christologie

Les trois sortes d'ouvrages jusqu'ici mentionnées ne représentent pas ce qui meut actuellement la réflexion théologique, ils sont des symptômes ou des expressions que quelque chose se trame ailleurs. La théologie de la libération, outre qu'elle est tributaire d'une situation répressive, est avant tout une réinterprétation de la christologie. C'est en effet dans ce domaine que se réalisent les évolutions significatives. A tort ou à raison, la christologie commande aujourd'hui l'ensemble de la théologie. Elle en est en tout cas la partie la plus vivante.

Il suffirait pour se convaincre de sa vitalité de lire l'ouvrage de H. Küng, **Christ Sein** [29]. On en annonce une traduction française. Cet ouvrage traite de l'ensemble du christianisme, puisqu'il étudie des questions aussi diverses que l'affirmation de Dieu, le rapport avec les autres religions, la vie de Jésus, la relativité des interprétations dogmatiques, la praxis chrétienne. Le cœur de l'ouvrage est formé par les développements sur « la pratique de Jésus ». Ce qu'écrit H. Küng à ce sujet est en tous points remarquable : d'abord pour la relation avec la question de Dieu dans la situation présente, ensuite pour la méthode théologique assumant avec liberté et science l'exégèse contemporaine. H. Küng nous donne une christologie non abstraite, il construit une christologie articulée à l'ensemble des problèmes théologiques, ecclésiologiques, politiques et moraux, et, en conséquence, justifiant critiquement la logique d'une pensée théologique.

Ce livre a été beaucoup discuté et contesté en Allemagne. Des théologiens de renom se sont

24. Y.M. CONGAR, **Un peuple messianique** (Cogitatio fidei), Paris, Ed. du Cerf, 1976, 108 p.
25. Je signale ici un certain nombre d'ouvrages espagnols et latino-américains qui pourraient servir à une première connaissance de ces théologies :
— **La cristiana y cambio sociale en América latina** (Congresso El Escorial 1972), Salamanca, Sigueme, 1973.
— J.C. SCANNONE, **Teologia de la liberacion y praxis popular,** Salamanca, Sigueme, 1975.
— **Liberacion y cautiverio** (Congresso Mexico 1975), Mexico, 1976.
— Equipo Saladoc, **Panorama de la teologia latino-americana**, t. 1 et 2, Salamanca, Sigueme, 1976.
— J.L. SEGUNDO, **Liberacion de la teologia,** Buenos Aires, Carlos Lobilé, 1975.
— H. ASSMANN, **Teologia desde la praxis de la liberacion,** Sigueme, Salamanca, 1976.
— Jose P. MIRANDA, **El ser y el Mesias,** Sigueme, Salamanca, 1973.
— **Marx y la Biblia,** Critice de la filosofia de la oprecion, Sigueme, Salamanca, 1975.
— P. RICHARD, E. TORRES, **Cristianismo, lucha ideologica y racionalidad socialista,** Salamanca, Sigueme, 1975.
— J. MIGUELEZ, **La teologia de la liberacion y su metodo.** Estudio en H. Assmann y G. Gutierrez, Barcelona, Herder, 1976.
— O.G. de CARDEDAL, **Jesus de Nazareth.** Approximacion de la cristologia, Madrid, Editorial Catolica, 1975.
— J.L.G. FAUS, **La humanidad nueva.** Ensayo de cristologia, vol. 1 et 2, Madrid, Eapsa, 1976.

26. M. LELONG, **J'ai rencontré l'Islam,** Paris, Ed. du Cerf, 1976, 176 p.
27. H. KUNG, **Christ Sein,** München, Pieper Verlag, 1974, 672 p.

opposés aux thèses « anti-métaphysiques » défendues dans le chapitre intitulé « Interprétations ». Sans doute ces thèses méritent-elles d'être discutées. Ce sont des hypothèses proposées en fonction du changement cuturel de l'hellénisme à la modernité. Ces hypothèses paraissent atteindre des données conciliaires : les « deux natures » de Chalcédoine, ou la « préexistence du Fils » de Nicée. En fait, elles expriment autrement la visée évangélique. Il me semble trop tôt pour les rejeter ou les accepter inconditionnellement. Ce n'est pas un mince mérite que d'avoir provoqué des discussions autour de sujets à propos desquels tout paraissait avoir été dit.

L'ouvrage de H. Küng unit la lisiblité à la technicité. D'autres ouvrages sont difficiles d'accès, tel celui du P. Schillebeeckx [28] **Jésus, l'histoire d'un vivant.** Seul le premier tome est paru. Il est consacré à la discussion des fondements scripturaires de la christologie. Schillebeeckx essaie de justifier le retour au Jésus de l'histoire sans sacrifier rien des acquis de l'exégèse bultmanienne sur la construction kérygmatique des évangiles, en fonction de l'événement pascal. L'ouvrage est fort savant. Peut-être sacrifie-t-il trop aux exigences exégétiques, camouflant ainsi la ligne organisatrice de la christologie. On ne peut cependant que se réjouir de voir la christologie d'une part, avec H. Küng, affronter directement les problèmes de la « modernité », et d'autre part, avec E. Schillebeeckx, prendre au sérieux ces mêmes problèmes par la réfraction historico-scientifique de la modernité : l'exégèse.

L'exégèse est également présente dans le livre de W. Kasper [29], mais d'une façon beaucoup moins problématique. Cet ouvrage, contrairement aux deux précédents, paraît scolaire. Il est une synthèse intelligente mais n'ouvrant pas à de nouvelles questions. Je dirai la même chose de ceux de L. Bouyer [30]. L'information historique est excellente, elle cache l'organisation. Des considérations analogues pourraient être faites au sujet de l'ouvrage de J. de Bacciochi [31] : excellente vulgarisation, mais ne tenant pas suffisamment compte des nouvelles demandes culturelles ou des transformations de l'exégèse. Il est vrai que ce n'est pas le but exigé par la collection.

un renouvellement plus radical

Je crois rencontrer un renouvellement plus radical dans trois ouvrages : **Le Dieu crucifié,** de J. Moltmann [32], le **Jésus-Christ libérateur,** de L. Boff [33] et le **Christologia desde america latina,** de J. Sobrino [34]. Pour J. Moltmann, je ne dirai qu'une seule chose : la tendance de la réflexion théologique allait depuis quelques années dans le sens de ce qu'on appelle une « Jésulogie ». Des théologiens sont allés jusqu'à évincer Dieu de l'étude du problème de Jésus. J. Moltmann comme W. Pannenberg [35] s'élèvent avec force contre cette orientation. Ils donnent à l'étude de Jésus une porté théologique en reprenant à nouveaux frais la question trinitaire. Sans doute l'orientation luthérienne de J. Moltmann, en opposition à la théologie issue de la métaphysique grecque, imprime-t-elle à l'organisation de son ouvrage une structure étrangère à la plupart des penseurs catholiques. Mais les questions issues de Hegel sont ici reprises de façon magistrale. Et il ne fallait pas moins qu'un théologien de l'espérance pour parler avec tant de vérité et de vigueur de la théologie de la croix.

28. E. SCHILLEBEECKX, **Jesus, die Geschichte von einem Lebenden,** Freiburg, 1975, 670 p.
29. W. KASPER, **Jésus le Christ,** Paris, Ed. du Cerf, 1976, 421 p.
30. L. BOUYER, **Le Fils éternel,** Paris, Ed. du Cerf, 1974, 533 p. L. BOUYER, **Le Père invisible,** Paris, Ed. du Cerf, 1976, 391 p.
31. J. de BACHIOCCHI, **Jésus-Christ dans le débat des hommes** (Croire et comprendre), Paris, Ed. du Centurion, 1975, 146 p.
32. J. MOLTMANN, **Le Dieu crucifié,** Paris, Le Cerf, Mame, 1974, 388 p.
33. L. BOFF, **Jésus-Christ libérateur,** Paris, Ed. du Cerf, 1974, 269 p.
34. J. SOBRINO, **Cristologia desde America latina,** éd. C.R.T., Mexico, 1976, 346 p.
35. W. PANNENBERG, « Christologie et théologie », **Les quatre fleuves** nº 4, Paris, Ed. du Seuil. Le nº 4 de cette revue est consacré à une présentation des christologies. Il est en tous points remarquable.

L. Boff, sait, par sa situation brésilienne, quelle croix portent les opprimés. Sa christologie, malgré sa science européenne, est née de cette expérience. Aussi L. Boff ne craint-il pas d'utiliser des catégories socio-historiques pour penser le phénomène Jésus et son actualisation. C'est cela même qui est nouveau — et suffisamment nouveau pour qu'il soit difficile d'en évaluer les conséquences. Certes, H. Küng, en rompant avec les christologies métaphysiques, s'oriente vers un domaine proche ; mais il ne franchit pas le pas accompli par les théologiens sud-américains de la libération. J. Sobrino utilise les mêmes catégories que L. Boff dont il dépend beaucoup. Son livre montre à quel point les catégories socio-historiques sont en train de renouveler les perspectives de la christologie classique.
Sur ces questions d'évolution christologique que je signale ici trop rapidement, on trouvera un très bon exposé de B. Sesboué : « Esquisse d'un panorama de la recherche christologique contemporaine », dans un ouvrage collectif [36].

réfraction en théologie de la situation difficile de l'église

S'il faut une conclusion à cette chronique, je dirai ceci : la situation difficile de l'Eglise dans le monde moderne se réfracte en théologie, soit dans des essais pour renouveler l'image du christianisme, mais sans véritablement ouvrir une problématique nouvelle [37], soit dans des réinterprétations christologiques dont les conséquences par rapport à l'Eglise et à l'action demeurent encore obscures. Il est certain cependant que la disparition de la théologie classique au profit de christologies à construction socio-historique aura des répercussions sur la façon de penser l'Eglise, les ministères, le rapport à la politique, à l'Etat, aux autres confessions. Il est trop tôt pour soupçonner quels changements produiront les christologies structurées par «la praxis de Jésus terrestre », et se construisant autour de concepts socio-historiques.

ch. duquoc

36. B. SESBOUÉ, « Esquisse d'un panorama de la recherche christologique contemporaine », dans **Le Christ, hier, aujourd'hui et demain.** Colloque de christologie tenu à l'Université Laval (mars 1975). Presses de l'Université Laval, Québec, 1976, 487 p.

37. Je ne signale que pour mémoire deux ouvrages honnêtes et généreux : N. FABRO, **Jésus,** histoire d'une amitié, Paris, Ed. du Cerf, 1976, 149 p.
Mgr de SOLAGES, **Christ est ressuscité,** Toulouse, Ed. Privat, 1976, 167 p.
Je fais également mention pour deux domaines différents des ouvrages synthétiques et classiques de A. MANARANCHE, **Celui qui vient,** Paris, Ed. du Seuil, 1976, 239 p.
L'autre étudie l'Eucharistie :
A. MANARANCHE, **Ceci est mon corps,** Seuil, Paris, 1975, 181 p.

livres reçus à la revue

AUDINET J. et al., **Le déplacement de la théologie** (Le Point théologique 21), Paris, Ed. Beauchesne, 1977, 192 p.

AYEL Vincent, **Inventer la fidélité au temps des certitudes provisoires,** Lyon, Ed. du Chalet, 1976, 176 p.

BEAUCAMP E., **Le Psautier T. I. Ps. 1 - 72** (Sources Bibliques), Paris, J. Gabalda, 1976, 332 p.

BEAUCHAMP Paul, **L'un et l'autre Testament** (Parole de Dieu), Paris, Ed. du Seuil, 1976, 322 p.

BEAUDE Pierre-Marie, **Jésus oublié. Les Evangiles et nous,** Paris, Ed. du Cerf, 1977, 210 p.

BECKER Aimé, **L'appel des Béatitudes. A l'écoute de Saint-Augustin,** Paris, Ed. Saint-Paul, 1977, 264 p.

BEGUERIE Philippe, **Eucharistie** (Dossiers libres), Paris, Ed. du Cerf, 1975, 96 p.

BERNARD Henri, **Une réponse à l'aliénation des malades et infirmes,** Montréal, Oratoire Saint-Joseph du Mont Royal, 1975, 250 p.

BESSIERE Gérard et al., **Le manifeste de la liberté chrétienne,** Paris, Ed. du Seuil, 1976, 127 p.

BLAISE Suzanne, **Réflexion sur le féminisme ou pour un féminisme critique** (Recherche et Vie 8), Bruxelles, C. E. F. A., 1976, 66 p.

BLOFELD John, **Le Taoïsme vivant** (Spiritualités Vivantes), Paris, Ed. Albin-Michel, 1977, 288 p.

BOFF Leonardo, **A gracia libertadora no mundo,** Petropolis, Ed. Vozes, 1976, 276 p.

BOFF Leonardo, **Natal : A humanidade e a jovialidade de nosso Deus,** Petropolis, Ed. Vozes, 1976, 76 p.

BOFF Leonardo, **A Vida religiosa e a Igreja no processo de Libertaçao** (Vida Religiosa), Rio de Janeiro, Ed. Vozes Ltda. 1975 104 p.

BOFF Leonardo, **Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos,** Petropolis, Ed. Vozes, 1975, 84 p.

BOURGEOIS Henri, **Libérer Jésus. Christologies actuelles,** Paris, Ed. Le Centurion, 1977, 280 p.

BRANCIARD Michel, **Société française et luttes de classes.** T. III (1967-1977), Lyon, C. S. F., 1977, 246 p.

BRETON Stanislas, **Etre, Monde, Imaginaire,** Paris, Ed. du Seuil, 1976, 192 p.

BRETON Stanislas, **Spinoza. Théologie et politique** (Théorème), Paris, Ed. Desclée, 1977, 178 p.

BRETON Stanislas, **Théorie des idéologies** (Théorème), Paris, Ed. Desclée, 1976, 130 p.

BUCKING-LUYKX A., **Edouard Poppe, Un prêtre,** Rome, Ed. Centro Don Poppe, 1976, 198 p.

BUIS Pierre, **La notion d'alliance dans l'Ancien Testament** (Lectio Divina 88), Ed. du Cerf, 1976, 216 p.

(A suivre)

BULLETIN D'ABONNEMENT * OU DE RÉABONNEMENT *

ET BULLETIN DE COMMANDE

M. - Mme - Mlle ....

adresse ....

code postal ....

souscrit un ABONNEMENT à LUMIERE ET VIE pour l'année 1977

* ordinaire	France 75 F,	Etranger 85 F
* soutien	France 80 F,	Etranger 90 F
* solidarité	France et Etranger 100 F	

commande les NUMEROS ....

règle la somme de ....

* rayer les mentions inutiles

LUMIERE ET VIE - 2, place Gailleton, 69002 Lyon. C. C. P. Lyon 3038-78 A (Pour les abonnements Etranger, voir également les adresses indiquées en p. 2 de la couverture).

comité d'élaboration

Le Gérant : A. Durand/Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix les Bains / Dépôt légal : 4e trim. 1977
Commission Paritaire : No 50.845